MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VIII. LA VIRGEN MARIA

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VIII. LA VIRGEN MARIA

Introducción y traducción

de

JOAQUIN MARIA ALONSO, C. M. F.

(Segunda edición.)

EDICIONES RIALP, S. A.

MADRID, 1963

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de
JOAQUÍN MARÍA ALONSO, C. M. F.

ES PROPIEDAD DEL AUTOR

Todos los derechos reservados para todos los países de habla castellana por EDICIONES RIALP, S. A.—Preciados, 44. MADRID

Número de Registro: 3940-60 Depósito Legal: M. 15382-1963

ARTES GRAFICAS IBARRA, S. A.—Batalla del Salado, 49. Teléfono 228 44 02. Madrid

INTRODUCCION DEL TRADUCTOR

La persona y la obra del doctor Schmaus no tienen necesidad ni de ser presentadas ni de ser introducidas en este volumen octavo de su gran Dogmática, que constituye la Mariología.

Nuestra introducción, breve por lo demás, pretende únicamente centrar este volumen octavo de la dogmática del autor en una perspectiva histórica que haga resaltar, en toda su luz, su significación y su contenido. Por ello intentaremos primero situarla en su posición histórica, dentro de la historia de la Mariología alemana que corre desde principios del siglo XIX hasta nuestros días, pasando por Scheeben. Después la presentaremos como una síntesis feliz de muchas corrientes doctrinales que se debaten todavía entre luces y sombras.

"Entre los mariólogos del siglo XIX no hay que buscar muchos nombres alemanes—nos advierte Brosch—. A todos, y muy pronto, había de ofuscarles la gran luz del teólogo de Colonia que fué Scheeben". En realidad, la afirmación vale en general para toda la teología propiamente dicha, es decir, la Dogmática. La Aufklärung alemana había tenido un influjo nefasto para toda la ciencia católica; se había logrado una desvinculación casi total con la antigua

tradición teológica, representada por la antigua Escolástica del Medievo y resucitada con nueva vida por los grandes teólogos tridentrinos y postridentrinos. Este mismo influjo desgraciado lo ha puesto de manifiesto, desde su propio punto de vista, y en relación con las posiciones clásicas de la Reforma, el libro certero de K. Barth sobre la teología protestante en el tiempo de la Romántica alemana.

Las primeras reacciones católicas en Alemania se producen dentro del movimiento del *Sturm und Drang* y alcanzan unos triunfos relativamente grandes con el auge de la Romántica, tanto en su aspecto literario como filosófico. Efectivamente, estos movimientos, de un signo tan problemático para la restauración de una auténtica ciencia cristiana, de hecho ejercen una especie de renovación, que, a la larga, y después de no pocas incertidumbres, se manifiestan como muy beneficiosas.

Pero al mismo tiempo no pueden menos de dejar su huella en esa misma renovación católica de las ciencias sagradas en Alemania. Pasadas las violentas disputas a que da lugar el célebre profesor de Bonn, Hermes, en las que se ventilaba el mismo método de la teología, surgen, con una fuerza inusitada, los que se ha podido llamar centros "románticos": Lucerna, Bamberg, Maguncia y Munich. Una reacción general contra el racionalismo y frío academicismo de la Aufklärung invade a los espíritus, embriagados con un vino nuevo. Lo que Schelling, Novalis y hermanos Schelgel realizan en el plano literario, Brenner, Baader, Görres y Döllinger lo llevaron a cabo, no sin algún exceso muy comprensible en aquella situación confusa, en el plano científico teológico.

Pero es principalmente en Tubinga en donde surge un movimiento que va muy pronto a tomar la iniciativa y casi toda la gloria de la restauración de la teología alemana del tiempo. Drey, como gran fundador; Hirscher después, con una metodología certera, y, sobre todo, Möhler, con sus intuitivas visiones eclesiológicas, serán las grandes figuras teológicas del tiempo que precede inmediatamente al gran Scheeben.

Pero, claro está, la teología, en este tiempo, cumple, sobre todo,

su función apologética; se trata de salvar el punto-clave de la situación católica alemana; es el tiempo decisivo para resolver si el cristianismo católico alemán debe o no renunciar definitivamente a vivir en Alemania. Algunos intentos más positivos de Galura, Brenner y Alerthür logran, es verdad, una cierta restauración de los temas esenciales de la teología en general; pero la Mariología no logra emerger en modo alguno.

Es más; en algunos autores, como Hirscher, puede advertirse la gran dificultad que una Mariología, verdaderamente independiente, ha tenido siempre en Alemania para un rico florecimiento. Un autor importante, Oswald, redacta la primera Mariología sistemática alemana (Paderborn, 1850), que ofrece un plan muy ambicioso. Pero tuvo que ser puesta en el Indice; y no fué luego reelaborada por su gran autor. Scheeben habría de utilizarla en buena parte, aunque no la cite por haber sido puesta en el Indice; sin embargo, las razones de esa medida se referían únicamente al enfoque extraño que se daba a la presencia de María en la Eucaristía.

Otro autor, que habría de ser muy utilizado por Scheeben, es Laurent. Pero tampoco éste construye nada definitivo; y sus ideas, muy escotistas, sobre el lugar que ocupa la Virgen en la predestinación con Cristo, y sus naturales consecuencias sobre el pecado original y el débito, no habrían de ser bien recibidas en los ambientes teológicos; y aun hoy han sido exhumadas para ser criticadas con demasiada severidad.

Más tarde, el gran teólogo especulativo Schell, solamente comparable a Scheeben, de una manera vehemente y en un célebre opúsculo, habría tal vez de hacer relación a estos primeros excesos de la incipiente Mariología alemana, próxima al año 1854, hablando de las "superfetaciones" del culto marial. En realidad, por estos años, nos encontramos con una situación muy parecida a la que surge en nuestros días con ocasión de la definición dogmática de la Asunción: surgen las dos corrientes, también en Alemania, y no como se afirma tan ligeramente una sola: frente a los maximalistas

de la definición inmaculista, están los reservados sobre la conveniencia de un tal procedimiento.

Cuando Scheeben, en su Soteriología, emprende su célebre tratado mariológico del capítulo quinto, se encuentra con una Mariología casi sin hacer. Solamente su gran fuerza especulativa va a lograr imprimir un nuevo carácter a la Mariología. Su influencia contemporánea, en este punto lo mismo que en otros, vá a ser muy relativa. Hoy, en cambio—aunque sea verdad que Schmaus lo utiliza demasiado poco—, Schebeen está a la base de la moderna restauración mariológica alemana. Scheeben se da cuenta refleja de la labor crítica que debe hacer, si quiere realizar una obra positiva y de valor. Hasta diríamos que se deja influir demasiado por esta crítica excesiva, que llevaba la marca de la época y del ambiente. Así se explica su posición de repulsa para autores tan respetables como Vega y Ripalda. Con todo, la posición de Scheeben no se puede decir minimista: en realidad, su trabajo de fuerte síntesis mariológica nos da una figura de María verdaderamente magnífica. Alaba a Reynaud y Bossuet; aprecia bastante a Seldmayr; conoce y estima mucho, entre sus contemporáneos, a Pasaglia, Ventura, Borgianelli, Castelplanio, Laurent y Margott; utiliza, como hemos dicho, bastante la síntesis fuerte de Ostwald, y tiene siempre en cuenta a Santo Tomás, Suárez y Canisio, y aun es el autor que mejor conoce las direcciones de la Patrística mariológica.

Sin embargo, no es propiamente en su gran labor positiva de utilización certera de las fuentes donde propiamente hay que poner el mayor mérito del gran teólogo de Colonia. Su gloria, aquí como en los demás tratados teológicos, consiste en la gran fuerza especulativa con que se apodera de los problemas, reduciéndolos a unidad e imprimiéndolos un sello siempre nuevo y casi siempre absolutamente original. En ello precisamente reside que su influencia no fuera contemporánea, sino que empezara a vislumbrarse su importancia mucho después. Por lo demás, Scheeben es uno de los pocos autores que han logrado unir la mejor tradición patrística con las especulaciones más originales y, a veces, más atrevidas; la tra-

dición teológica segura recibida en las aulas romanas y en el Colegio Germánico, con los poderosos esfuerzos especulativos que le vienen del gran aliento de su época romántica; de ésta habría de aceptar, indudablemente, su poderoso impulso y su gran fuerza constructiva, sin sus quimeras extravagantes y sus aventuras misticoides.

El principio nuclear de la Mariología de Scheeben está en su *Maternidad esponsal*. La expresión, y mucho más en su original alemán: "*bräutliche Gottesmutterschaft*", suena extrañamente a los oídos modernos, y no nos extraña que no entrara en la intención del libro de Schmaus: alguien ha visto en ella no sé qué raro complejo de Edipo que crispa los nervios. El contenido, sin embargo, no puede ser más tradicional y aun profundo. Siguiendo de nuevo las ideas de Ostwald, la Virgen se le aparecía como la "MUJER" ideal, esposa del Verbo, que venía en la predestinación divina a cumplir las funciones de Nueva Eva junto al Nuevo Adán. Toda la tradición había reconocido en María la "Virgo-Mater", y la había asociado íntimamente al Redentor en la obra de la restauración. Toda la tradición había reconocido también que en Ella se cumplía la función de la Nueva Eva reparadora de todo el mal causado por la Mujer Antigua, madre de los vivientes. Pero Scheeben recoge esta idea tradicional para destacarla desde el punto de vista más profundo para esa misma idea de asociación: desde la perspectiva esponsalicia. Lo de menos es la expresión que, indudablemente, Scheeben ha forzado al gusto de la romántica del tiempo; lo importante es esa visión magnífica que surge de la Mariología del gran teólogo de Colonia, cuando se contempla a María, con una asociación esponsalicia de tal calidad, que se realiza en una maternidad realísima.

Es éste el que llama Scheeben "carácter personal" y único de la persona de María, en la economía salvadora, y del que hace depender todos los privilegios y grandezas de María.

Otra idea que coloca a Scheeben en la vanguardia de la Mariología actual es la relación que establece entre la Iglesia y María.

Scheeben no ha hecho más que desarrollar la antigua tipología patrística sobre María y la Iglesia, dándole una construcción especulativa notable y sirviendo de faro orientador para que esta idea se convirtiera en una de las más actuales de la Mariología moderna.

Y aquí ya Schmaus, aun sin citarle, es uno de los mariólogos alemanes que han seguido las huellas profundas de Scheeben.

La obra mariológica de Scheeben, al morir él, queda un poco en la penumbra para los autores que le siguen. Y aunque tampoco en esta época, último tercio de siglo, se puede hablar de un florecimiento de la Mariología alemana—fenómeno por lo demás no exclusivo de Alemania—, sin embargo, no faltan buenos autores que dan unas síntesis muy coherentes, aunque nada originales. Así, Stamm *(Mariología seu potiores de S. Deipara quaestiones,* Paderborn, 1881); Kurz *(Mariología,* Regensburg, 1881); Wörnhart *(Maria die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen,* Innsbruck, 1890); Albrecht *(Die Gottesmutter,* Freiburg, 1913); Gutberlet *(Die Gottesmutter,* Regensburg, 1917); Kolb *(Wegweiser in die Marianische Literatur* [2], Freiburg, 1905); Körber *(María im System der Heilsökonomie auf thomistischer Basis dargestellt,* Regensburg, 1883); Stecher *(Mater Admirabilis,* Innsbruck, 1885).

Luego ya, en el primer tercio de nuestro siglo XX, las célebres Dogmáticas alemanas dedican sus buenas tesis, en el tratado cristológico, a la Mariología. Así, Bartmann, Pesch, Pohle, Diekamp, etc.

De todos estos autores, sin embargo, se puede decir, sin temor a equivocarse, que la obra de Schmaus no tiene de los primeros ni el recuerdo, y de los segundos, es decir, de las Dogmáticas, de las que más o menos ciertamente depende, únicamente la invitación a tratar la Mariología como algo muy importante en el conjunto de su obra dogmática; tanto, que ha creído necesario dedicarle, en una segunda revisión, un tomo entero de ella.

Cuando en el período semitranquilo que media entre las dos grandes guerras, la Mariología empieza a despertarse con un aliento nuevo en Bélgica, Francia, España, también en Alemania, aunque más tardíamente, y no sin una cierta reserva ante este despertar

de la Mariología latina, nace una nueva alborada. Y es entonces cuando Scheeben, por obra de su sucesor en la cátedra de Colonia, Feckes, sirve de faro orientador.

La Mariología actual alemana, aunque retrasada en su evolución, tiene unas características notables que la hacen entrar ya en el concierto de las otras Mariologías con voz propia y con autoridad indiscutible. Es claro, en primer lugar, que ha nacido bajo un gran nombre: Scheeben. Más o menos, todos los mariólogos alemanes de hoy, que quieren realizar una visión sintética de la Mariología, sienten la necesidad de compulsar sus ideas con las grandes síntesis del teólogo renano. Esta dependencia ha hecho que los que pueden llamarse primeros trabajos modernos, los iniciados por el profesor Feckes en torno al primer principio de la Mariología, se orientaran a destacar la idea de la maternidad esponsal, y que, ya en este primer estadio de la evolución mariológica actual, la Mariología alemana tuviera su voz autorizada.

Otro tema cardinal en el que ha intervenido poderosamente la Mariología alemana actual ha sido el de la cooperación a la Redención. Aquí hay que distinguir netamente dos fases, cuya línea divisoria la marca el libro de Köster, *Die Magd des Herrn*, aparecido en su primera edición en 1947. Hasta esta fecha los mariólogos alemanes se muestran más bien precavidos, no solamente contra el supuesto contenido de una verdadera corredención de María a la Redención, sino aun contra el título mismo de Corredentora (Bartmann). Después del libro de Köster, y a pesar de las críticas que suscitó, de hecho el ambiente alemán científico-mariológico se ha aclarado: la Mariología alemana sigue teniendo su carácter crítico-restrictivo respecto a tema tan importante, pero son injustos con ella—indudablemente por no conocerla—quienes la piensan todavía en un estadio de evolución que ya ha superado. Lo de menos es que la Mariología que se dice de los países latinos tenga unas perspectivas sobre esta cuestión un poco distintas; lo esencial es que en ambas se ha encontrado ya algo fundamental para poderse entender: en el hecho de la corredención mariana, y que, para

ventura de la misma Mariología en general, ambas perspectivas hayan tenido que enfrentarse para mutua clarificación, como ha sucedido últimamente en el Congreso Internacional Mariológico de Lourdes.

Otro tema destacado de la Mariología alemana más actual ha sido el de María y la Iglesia. Los teólogos alemanes, inclinados a contemplar a María más bien desde un fuerte cristocentrismo y, no tanto, como los mariólogos latinos, en sí misma, han creído que toda síntesis mariológica tenía que partir de una doble funcionalidad que la Virgen debía cumplir en la Iglesia y por la Iglesia, y en frente de Cristo. Con ello, la figura tradicional de María cambiaba un tanto la perspectiva tradicional en la Mariología latina, y, naturalmente, han surgido dificultades que sería imprudente urgir más de lo que verdaderamente significan.

No quieren significar, como algunos ingenuos escriben, que los mariólogos alemanes "amen" menos a la Señora; tampoco que el "ambiente" protestante ejerza un influjo desorientador...; menos todavía que su crítica falle en ciertos conceptos fundamentales del método teológico. Todas estas razones, y otras parecidas, sólo valen para emitir "juicios de valor" sobre esa rica Mariología, sin que lleguen a poder ser "juicios de ser". Se quedan en el terreno vago de las apreciaciones subjetivas, que no pueden ser tenidas en cuenta en una labor científica de teología; y los que acuden a ellas están indicando su propia deficiencia de probidad científica, cuando no aducen otras razones.

Porque hay quien sigue afirmando que la Mariología alemana no busca "la mayor gloria de la Virgen", como si esta gloria pudiera ser distinta de la misma verdad claramente demostrada. Ahora bien: la actitud crítica de la Mariología alemana tiene la misma intención, de suyo, que la posición entusiasta de ciertos inadvertidos mariólogos latinos: la mayor gloria de la Virgen, la cual —como decía San Bernardo—no necesita de los falsos oropeles para su vestido de gran Reina. Y si es verdad que esta actitud crítica tiene su razón de ser histórica en el ambiente protestante en

que tiene que desarrollarse, es injusto, y hasta innoble, hacer de ello un motivo de ataque que nada consigue sino herir un sentimiento de devoción mariana, que es muy vivo también en el pueblo alemán.

Por lo demás, es claro que si la Mariología alemana ha parecido retrasada en cuanto a su manifestación histórica, en relación con las Mariologías latinas, pero es igualmente cierto que muy pronto ha alcanzado una altura cuya cota no está por debajo de ninguna otra nación. Los nombres de Feckes, Köster, Rahner, Semmelroth, Beumer, Dillesberger, Graber, Hofmann, Huhn, Müller, Tyciak, Warnach, Weigen, etc., y, finalmente, Schmaus, con su enorme influencia en las direcciones más actuales de la Mariología, lo declaran con toda evidencia. Hay que advertir igualmente—porque es un índice muy significativo—que la literatura mariana ha tenido una floración importante de obras de divulgación, de un contenido muy rico en teología, dogma, liturgia, escritura, que no ha sido superada por otras naciones, y cuyos mejores representantes han encontrado traducciones fervorosas. Así, Guardini, William, Hopmann, Sträter, etc. Hay, por tanto, que ser más cautos en emitir juicios de valor sobre la Mariología alemana, que sólo pueden nacer de un desconocimiento notable de sus valiosas aportaciones.

La Mariología de Schmaus, que hoy presentamos traducida al español, resume todas las características del florecimiento actual mariológico alemán, ofreciendo con ello sus grandes ventajas y exponiendo, a su vez, algunos de sus no pequeños inconvenientes. Desarrollemos brevemente estos tres puntos.

En primer lugar, no insistamos en el carácter general que su autor ha querido imprimir a toda su Dogmática, y que ha conservado, más o menos fielmente, en este volumen octavo. Schmaus no pretende propiamente una Mariología estrictamente científica y sistemática al uso. Quiere realizar una Mariología de tipo kerigmático, en la que la persona de María aparezca, sí, en toda su grandeza, pero muy ordenada en su vinculación cristológica. Y a

ello ha ordenado el—al parecer—breve elenco de cuestiones tratadas. Por ello parece natural que no se exija a esta Mariología que sea completa en el sentido de "integralidad" científica. Con todo, Schmaus, reflejando exactamente el estado de la Mariología actual alemana, recorta excesivamente a veces los temas que, indudablemente, son esenciales en toda Mariología católica. En cambio, ha creído necesario extenderse en temas introductorios, que no son, ciertamente, específicamente mariológicos; y que, por lo demás, ya había tratado en otras partes de su obra. Esta falta de inadecuación entre el abandono de ciertos temas primarios y el desarrollo excesivo de ciertos temas introductorios, es un no pequeño defecto, sobre todo cuando se presenta esta Mariología en un conjunto dogmático.

La obra de Schmaus presenta, es verdad, un carácter eminentemente positivo; y en esto es un eco más de la general tendencia alemana. Así los grandes desarrollos bíblicos, así las a veces interminables citas patrísticas y magisteriales... Es verdad: se trata de un Lesebuch, en el que los lectores encuentran todos los datos necesarios para que ellos mismos puedan llegar a una síntesis. Con todo, parece que, por lo menos en muchas ocasiones, esos interminables datos no se les hubieran debido dar sino en una síntesis ya hecha, que les ayudara a penetrarlos. Esos "datos"—necesarios por lo demás—aparecen con demasiada frecuencia, nada más que "yuxtapuestos", y no orgánicamente realizados; que es lo que hubiera logrado la penetración de su contenido.

La obra, decimos, es eminentemente positiva. Sin embargo, sería, pensamos, un error exagerar esta nota de modo que abandonáramos en la sombra el aspecto especulativo, que indudablemente existe. La Mariología alemana más vigorosa, la de Ostwald, la de Schell, la de Scheeben y, en nuestros días, la de Köster, Müller y Rahner, obran desde unos supuestos dogmáticos muy fuertes y llegan a síntesis que no tienen que envidiar a los mejores de nuestros mariólogos especulativos. Lo que sucede es que el interés especulativo, lejos de suprimirse, se ha desplazado a otras zonas del

campo mariologócio. Así, en Schmaus podemos advertir que no existe un desarrollo especulativo, ni siquiera suficiente, en torno a cuestiones tan importantes como la maternidad divina y el puesto trascendente que en el orden de la gracia ocupa la Virgen. En cambio, Schmaus recoge sintéticamente las nuevas especulaciones alemanas en torno a la significación teológica de la feminidad en María, para hacer largas disquisiciones con que iluminar el sentido de la virginidad y de la eclesialidad en Ella.

Las ventajas, pues, de esta Mariología de Schmaus, fiel reflejo del ambiente alemán, son grandes e importantes: iluminar los nuevos aspectos del dogma que más interés tienen en la actualidad, para intentar penetrarlos con fines concretamente vitales: valor de la Mariología como relación esencialmente cristológica y función eclesiológica de la persona de María. Schmaus logra, ciertamente, esto: mostrar que no se trata de un dogma desconectado o de adorno en el conjunto imponente de la dogmática católica, sino de una pieza esencial, aunque subyacente, de la gran piedra angular que será siempre Cristo. María entra en la historia de la salvación a través de Cristo y a causa de Cristo. No puede entenderse a María sin Cristo; y, a su vez, la persona de María vincula a Cristo a una situación humana e histórica concretas y vivas, que alejan todo peligro de un docetismo siempre inminente al Verbo Encarnado. Como dice Schmaus, la comprensión del dogma mariano es una señal para saber si se ha tomado en serio realmente el dogma cristológico; y la Mariología no puede ser más que una cristología desarrollada.

Algo parecido pasa con el aspecto eclesiotípico de esta Mariología: la Mariología presenta un matiz eclesiológico que ha centrado las especulaciones más actuales de los mariólogos. Y lo mismo hay que afirmar respecto de las nuevas tendencias de la antropología teológica: en ellas María aparece como la redimida más perfecta; y desde el punto de vista escatológico, María es la primera criatura que lleva a su perfección los efectos redentores en su Asunción gloriosa.

Schmaus nos presenta, pues, su Mariología en este enclave decisivo de corrientes teológicas más actuales y más kerigmáticas. Hoy, justamente, nos llega a decir, parece haber llegado la hora de la Mariología, porque este hombre, que ya no se siente seguro de sí mismo, tiene necesidad de una figura humana en quien contemplar confiadamente la realización de su fe cristiana y el último sentido de la vida restaurada por Cristo.

Pero, añadimos, esta Mariología alemana, por su mismo carácter crítico, está expuesta a ciertos inconvenientes graves, que mucho nos tememos sean difíciles de superar por ella misma.

En primer lugar, corre el peligro de encauzar los grandes temas mariológicos tradicionales por vías demasiado estrechas, que si bien son muy tradicionales, no pueden ponerse a la base de una construcción mariológica segura. En concreto, nos referimos a un eclesiotipismo ilusorio y a unas especulaciones femenistas exorbitantes. Primero, en cuanto que recortan injustamente temas centrales, como gracia, maternidad divina y maternidad espiritual. Y después, y sobre todo, en cuanto que encauzan la Mariología en sentidos accesorios que la vuelven dispersa y desconectada. El mismo problema de la corredención, de una importancia tan primordial en la Mariología alemana de nuestros días, diríamos que más bien ha sufrido una desorientación desde el momento en que se le ha desvinculado de sus raíces claras y decisivas, que son la maternidad divina y espiritual enlazadas en los planes divinos de un modo indisoluble, para atenerse a un "eclesiotipismo" de dudosa significación, tanto patrística como teológica. Por otra parte, no se puede dudar que existe un peligro cierto de que, acentuado el aspecto eclesiológico de María, se olvide su posición trascendente a la Iglesia. Los mariólogos alemanes, se puede decir, en general, y de un modo global, que hasta descuidan esta posición trascendente de María, para destacar su inmanencia intraeclesial; con ello, tienen el grave peligro de hacer derivar la Mariología en una pura y simple eclesiología que se realizaría en María de una ma-

nera ideal. Esto, que es, sin duda alguna, algo muy importante, no basta para explicar adecuadamente la figura de María en la economía total de lo sobrenatural; lo que es más bien una consecuencia, por muy importante que sea, no puede erigirse en principio absoluto de explicación.

Por la otra banda, sin embargo, la perspectiva que se dice "latina", pero que, para hablar con más precisión, podría ser llamada la de "algunos" mariólogos españoles, ya que la mayoría de los demás mariólogos latinos y aun españoles no la admiten, tiene una propensión exagerada a pensar la trascendencia del ser de María, en un plano irreal, que en realidad la compromete. No es que esta tendencia no afirme muy explícitamente su vinculación a Cristo y a su dependencia total de su influjo único y vivificante, pero, de hecho, luego plantea este problema pensando en la Virgen como una "potencia" aparte, que se "suma" a la grandeza de Cristo para constituir un acervo integral de méritos, de satisfacciones, hasta de sacrificios. En esta tendencia, es natural que la Mariología aparezca con una mayor independencia y hasta, si se quiere, con una sistematización más cerrada; pero también ha corrido el peligro cierto de atenerse a unos marcos conceptuales puramente ideales, que la revelación contradice.

Otra deficiencia importante de esta Mariología alemana, bien reflejada en la obra de Schmaus, está en haber llevado la línea de esa inmanencia de María en la Iglesia a límites que no parecen acordarse con los datos primarios de la revelación. Nos referimos ahora al carácter humano, "demasiado humano", que se ha querido imprimir a María para hacerla, se dice, más cercana a nosotros. Así, para Schmaus, que no hace más que seguir a otros autores alemanes, la Virgen está incluída en un progreso de la revelación y de la fe, que paulatinamente va creciendo en Ella hasta que, en Pentecostés, y sólo entonces, se le descubre todo el misterio de su Hijo.

El hecho de un progreso en la fe y el conocimiento de la revelación en el corazón de María es una verdad clásica en Mariología,

y son muy pocos los que lo han negado de una manera radical. Esto, por lo tanto, no hubiera extrañado en direetrices más actuales de la Mariología alemana. Pero la cuestión está toda en el límite que se fija a ese progreso y en las etapas por las que se le hace progresar, que parecen estar en contradicción con la perfección necesaria al alma de la Virgen para que pueda cumplir sus misiones trascendentales sobre las que la revelación nos informa. No se puede olvidar que en teología—y la Mariología no es más que una parte de ella—el criterio y metodología de una cuestión no puede ser ni la psicología, ni el medio ambiente, ni las costumbres, ni la filología, ni cualquier otro instrumento puramente humano de determinar un hecho concreto. La razón es obvia: porque, en primer lugar, el "topos" de la teología es verdaderamente un "topos uranios" en el que las realidades divinas se nos dan "anothen", desde arriba; y desde allí debe partir el movimiento de penetración propio de la razón teológica. Además, y tratándose del objeto de la Mariología, la persona de María, hay que advertir que su figura se mueve en un plano absolutamente excepcional, como evidentemente prueban sus privilegios, no solamente revelados, sino definidos explícitamente por la Iglesia. Es una metodología teológica "al revés" intentar pensar *primero* la figura de María, desde el plano de lo humano, de lo ordinario, de lo que acontece a todo hijo de Adán...

Ahora bien: en esta proyección teológica que juzgamos equivocada se mueven ciertas conclusiones del libro de Schmaus: una metodología, tanto escritudinaria como teológica, que no se conforma con la naturaleza de la *Scientia fidei*. Estas conclusiones son: *a)* María no conoce la divinidad del Hijo que se encarna en su seno, ni su función redentora; *b)* María, antes de la Encarnación, no está consagrada virginalmente; *c)* María vive en una "lejanía" profunda con el misterio de su Hijo, y solamente en Pentecostés este misterio se le abre.

No podemos aquí hacer una crítica de estas conclusiones, ya que la hacemos más reposadamente en las notas complementarias

a la obra de Schmaus. Permítanos, con todo, el lector que le pongamos sobreaviso ante la extrañeza que le habrán causado el solo enunciado de esas conclusiones. Por muy extrañas que las juzgue el lector, los autores alemanes que las defienden (Schmaus, Guardini, Rahner, Auer, Gächter, etc.) y otros no alemanes (Galot, Guitton, etc.) creen proceder desde la más rigurosa teología, y, desde luego, pretenden tanto como el más entusiasmado y lírico de los latinos la gloria de la Madre de Dios. Eso sí, sin arrebatos de celo que, por sí mismos, nada dicen en favor de la gloria lúcida de la Virgen María...

Por lo demás, la Mariología de Schmaus es un esfuerzo notabilísimo de síntesis que se recomienda por su exactitud de pruebas, por su contenido actual, y por su adaptación a ser utilizada inmediatamente con funciones kerigmáticas.

Respondiendo a este último carácter es como debe ser leída aun por los mariólogos profesionales, a quienes, por lo demás, no está dedicada explícitamente. Son ellos los que pueden aprender de Schmaus a bajar desde ciertas alturas inaccesibles a dar vitalidad y comprensibilidad al dogma mariano.

Por eso mismo, Schmaus dedica un párrafo denso y largo a las fuentes de la Mariología; naturalmente, éstas no pueden ser otras que las de la teología en general: Escritura, tradición. Pero nuestro autor—que ya había consagrado en el primer tomo de su dogmática muchas páginas a estas cuestiones introductorias—cree conveniente volver sobre ello, utilizando los últimos estudios, de los que, según su costumbre, aprovecha largos párrafos. Además, era cierto que ha sido precisamente el estudio de las verdades mariológicas el que de hecho ha servido para poner en claro ciertos supuestos metodológicos de la teología en general. Así, el concepto de tradición queda mejor fijado dentro de su línea viva, como Magisterio de la Iglesia, y aparece en una ecuación más inteligible cuando se le relaciona con la Sagrada Escritura. Como ya hemos dicho, alguno

encontrará excesivas, por ejemplo, las páginas consagradas a la evolución dogmática, cuando aquí se trata de "introducirse" en una Mariología. Pero el lector consciente de que las últimas orientaciones mariológicas en torno a la Asunción y a la Corredención dependen, en última instancia, de una recta determinación de estos presupuestos, o pródromos teológicos, agradecerá a Schmaus estas páginas densas y fuertes.

Un tema introductorio del más alto interés lo constituye el criterio exegético que emplea en los textos mariológico-escriturarios. Supuesta la autenticidad de las fuentes que brevemente vindica, Schmaus admite para el relato de la infancia, como fuente principal, a María; señala las peculiaridades de cada evangelista; esboza los relatos apócrifos, tan importantes en la transmisión de algunas verdades mariológicas, pero haciendo ver al mismo tiempo cómo sería falso ponerlos en el mismo origen de la Mariología católica. Sin embargo, tampoco aquí Schmaus nos ha dado una norma propiamente "exegética" para la inteligencia de los textos escriturarios; y creemos que esta deficiencia va a influir luego en ciertos procedimientos particulares de los que nos hacemos cargo en las *Notas complementarias.*

Y ya, después de esta introducción, el autor, sin ningún intento de sistematización y casi siempre sin ninguna alusión al enlace verdadero de las cuestiones, nos ofrece los núcleos principales de la Mariología con una riqueza casi exhaustiva de fuentes (Escritura y Magisterio), y con una abundante selección de textos patrísticos que tal vez sea lo mejor de la obra.

Unas advertencias finales orientarán al lector sobre nuestro trabajo en esta edición española de la Mariología de Schmaus.

Ante todo, nuestra traducción ha preferido conservar el estilo, rápido y corto, de Schmaus, aun a expensas de una cierta dureza en el período castellano. Con ello creíamos reproducir mejor el pensamiento del autor en una obra que, ante todo, interesa por su contenido formal. Hemos, además, añadido unas notas complemen-

tarias y críticas a modo de apéndice a la obra, ya que no queríamos en modo alguno que perdiera su propio carácter.

Nuestra intención en ellas es ofrecer a los lectores españoles elementos de juicio suficientes que contrasten ciertas afirmaciones de Schmaus hechas de un modo demasiado definitivo.

Schmaus ha puesto al fin de su obra una copiosa bibliografía, de carácter rigurosamente técnico, que no parece decir bien con el talante kerigmático de la obra; y que, además, resulta del todo inorgánica, ya que no sirve directamente al texto. Creímos, con todo, que debía ser respetada según las intenciones del autor; era, además, un buen instrumento de trabajo para los mariólogos especialistas. Nosotros la hemos completado con otro apéndice sobre bibliografía mariológica española, que resultaba demasiado deficiente en el texto del autor.

Por fin, hemos siempre corregido las numerosas erratas de las citas del texto de Schmaus, mejorándolas en lo posible en su presentación metodológica.

Con todo ello, esperamos que esta edición española de la Mariología del doctor Schmaus sirve mejor los intereses de la literatura mariológica española. Y era esto lo único que deseábamos para gloria de Nuestra Señora.

JOAQUÍN MARÍA ALONSO, C. M. F.

PROLOGO DEL AUTOR

Podemos, finalmente, presentar la mariología prometida hacía tanto tiempo. Aparece como el volumen octavo de mi Dogmática.

El motivo de tan larga dilación radica, como ya lo advertí anteriormente, en la intensa dedicación de mi tiempo a las tareas de gobierno en la Universidad de Munich, que no me permitieron, a veces durante muchos meses, emplear la pluma en quehaceres científicos.

Dando gracias a Dios, entrego la obra a la publicidad. No es fácil escribir hoy una mariología. Todas las que aparezcan se resentirán de decir demasiado, según unos, o excesivamente poco, según otros. El presente trabajo se atiene a la norma establecida por el Papa Pío XII en la encíclica sobre la realeza de María. Dice así: "En esta y otras cuestiones que se refieren a la Santísima Virgen tengan cuidado los teólogos y predicadores de la palabra divina de evitar ciertas desviaciones del recto camino, no sea que caigan en un doble error; guárdense por una parte de exponer opiniones carentes de fundamento y que con expresiones exageradas exceden los límites de la verdad, y, por otra parte, eviten la demasiada estrechez de pensamiento al considerar la singularísima, sublime y casi divina dignidad de la Madre de Dios, que el Doctor Angélico nos enseña a reconocerle "por razón del bien infinito que es Dios" (S. Th. I, q. 25, a.6 ad 4m.)" [1].

Conforme a eso, la presente obra evita tanto el minimismo teológico, que de un modo antihistórico cree deber quedarse en la letra de la Escritura, desatender su desarrollo en la tradición de la Iglesia y renunciar de ese modo a la plenitud de la verdad, cuanto las exageraciones derivadas de idealizaciones humanas y no fundadas en la tradición y doctrina de la Iglesia, a fin de que la fe en María no se convierta en el mito de María.

Además, sólo ofreciendo la verdad completa se sirve a los hermanos en el Evangelio. Ojalá pudiese colaborar esta obra al diálogo Una-Sancta. Sin embargo, engañaría a los lectores protestantes si les ocultase la plenitud de la verdad para facilitar el diálogo. Sólo el amor a la verdad conduce a la unidad.

Se ha dado gran importancia a una documentación rica. Abundantes y extensos textos patrísticos deben iluminar la anchura y profundidad de la tradición eclesiástica. Tengo que agradecerlos en gran parte a los trabajos de Sträter, Hugo Rahner, Joseph Huhn, Urs von Balthasar y Semmelroth.

Se ha prestado gran atención a las cuestiones de gnoseología teológica. Estas han sido removidas de nuevo por las decisiones mariológicas de los últimos años.

De la literatura mariológica, que ha aumentado enormemente, sólo ofrezco una selección de las obras más importantes. Una bibliografía completa se hallará en E. GÖSSMANN, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mitelalters. *Son, además, de utilidad las diferentes revistas y colecciones mariológicas.*

Debo manifestar en este lugar mi cordial agradecimiento por la ejecución de las correcciones y la elaboración de la selección bibliográfica y de los índices al Rdo. Párroco Georg Schmaus, a la doctora Elisabeth Placke de Gössmann y al Dr. Wilhelm Gössmann. Igualmente agradezco al editor Sr. E. Hueber su permanente interés.

Al presente volumen mariológico seguirá dentro de pocos meses el tomo correspondiente sobre la Iglesia, de manera que en el curso del año que viene quedará completa la Dogmática.

Munich, fiesta de la Asunción de María al cielo, 1955.

M. SCHMAUS

LA VIRGEN MARIA

§ 1

El lugar teológico de la mariología

I. En teología, todos los enunciados se relacionan íntimamente entre sí. Forman un todo homogéneo en el que un miembro confirma a otro y es a la vez sostenido por él. El centro de este todo homogéneo es la cristología. Desde ella deben conseguirse y entenderse todas las demás afirmaciones teológicas. Así, por ejemplo, sólo desde Cristo puede resolverse de un modo auténtico el problema de Dios. Igualmente sólo desde El puede decirse qué son la Iglesia y los Sacramentos, y qué es el hombre en su estado de redimido. El tratado de la Trinidad, así como la eclesiología y la doctrina de la Gracia, dependen también de la cristología. Domina, pues, por debajo de las afirmaciones teológicas un orden general. Cada parte tiene su puesto en el todo. Por eso, un error en cualquiera de ellas es un peligro para el todo. Así se comprende que la Iglesia, responsable de la conservación, transmisión y predicación de la revelación divina, ponga el máximo cuidado y vigilancia ante las amenazas a una verdad particular.

Bajo este punto de vista debemos decir que en el conjunto de la revelación y de la teología no hay nada accidental. Se da, en efecto, una diferencia de rango desde el momento que Cristo es el centro, y todo lo restante se agrupa en torno suyo. Pero eso no significa que haya de despreciarse esto último. Antes bien, aun aquellas

realidades teológicas, que a un observador superficial le parecen ser de orden inferior, son importantes y de gran alcance.

Así como la teología, que es la penetración científica de la revelación, presenta un todo homogéneo, también la misma revelación constituye una gran unidad. Se realizó en un proceso histórico en el que Dios fué manifestándose progresivamente a los hombres. La acción reveladora comenzó ya en el paraíso. Alcanzó una fase decisiva en la vocación de Abraham *(Gen.* 12, 1-8). A éste le llamó Dios para que saliese de su anterior modo de vida, de su pueblo, de su ocupación. Le prometió una tierra y una gran posteridad de la que habría de salir el Salvador. Abraham se puso en camino para obtener la futura tierra prometida. De este modo fué el prototipo de los creyentes.

Lo que comenzó con Abraham se continuó con Moisés. La palabra "alianza" expresa la relación en que Dios se puso con su elegido. Entre Dios y el pueblo nacido de Abraham se cerró una alianza. El pueblo apostató constantemente de ella, y Dios suscitó hombres cuyo deber fué reducir de continuo a la fidelidad al pueblo, inclinado siempre a la deslealtad: los Profetas. El mismo Dios permaneció fiel a la alianza en contra de la infidelidad de su aliado humano. Ejecutó resueltamente el plan que tenía. Por eso hubo una constante lucha entre Dios y su aliado terreno.

El sentido y objeto de la acción divina en el hombre era el establecimiento de la soberanía de Dios y la salvación de los hombres que vendría con aquélla.

La acción de Dios, operante en la historia, consiguió en Cristo un término decisivo. Pues con Cristo apareció aquella vida a la que tendía la revelación divina: la vida de la Resurrección.

Los Apóstoles, llamados por Cristo, entran dentro de la acción reveladora de Dios, realizada por Aquél. Son a su vez vehículo de la revelación [2].

A partir de los tiempos apostólicos comienza la época que recibe su fisonomía de la continua presencialización de lo que Cristo y los Apóstoles hicieron, y en la que Dios ya no aparece con nuevas revelaciones. La función de la presencialización la realiza el pueblo de Dios en el Nuevo Testamento, la Iglesia; y la lleva a cabo a todo lo largo de la historia. La segunda venida de Cristo traerá la perfección última.

La acción de Dios, operante históricamente, realizó la historia de la salvación. Aquella historia que no la crea el hombre, sino que la ejecuta Dios en diálogo y lucha con el hombre. En ella entra en

juego el que Dios consiga el dominio sobre el hombre y éste llegue por Dios a su propia y verdadera vida. La soberbia y el egoísmo hacen que el hombre desconozca lo que le es útil para la salvación; es decir, no sabe que sólo el dominio de Dios sobre él y su propia sujeción a Dios conducen a una existencia santa. Por eso se defiende contra la acción de Dios y, en consecuencia, contra su propia y verdadera vida. De este modo, la lucha de Dios con el hombre se convierte en lucha por el hombre mismo.

La historia de la salvación, en la que no se trata del poder y grandezas terrenas, sino de la verdadera relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, se efectúa de manera parecida a como se realiza en general la historia. Que se trate aquí de la historia de la salvación y no de la historia del mundo, el hombre sólo lo percibe por la fe, por la disposición libre y por la abertura de sí mismo a Dios. El incrédulo puede contemplar, investigar, explicar la historia de la salvación como si fuese simple historia del mundo, por faltarle el órgano para percibir la heterogeneidad de la historia de la salvación, para percibir, precisamente, el momento de lo soteriológico en el decurso histórico.

Como en la historia del mundo, también en la historia de la salvación hay cumbres, retrocesos, principio, medio y fin. Jesucristo es a la vez la cumbre y el centro, pues en El todo subsiste *(Col.* 1, 16 sigs.). Lo que le precede es prehistoria, lo que viene después de El es consecuencia y eco. En el sentido de la Revelación no se entiende por prehistoria una época inaccesible a la investigación histórica, sino el tiempo preparatorio a Cristo, que, por su parte, cae plenamente dentro de la clara luz de la historia.

Cristo creó una nueva situación en el mundo, no como una gran figura introduce en la historia una época nueva que queda marcada con su sello, sino en el sentido de que entró en la historia una realidad que no puede provenir del mundo; diversa de todo lo que sucede en él y de lo que puede lograrse con medios mundanos. En Cristo se ha hecho presente Dios mismo en la historia humana, como actor, como permanente interlocütor del hombre. En cierta manera ha saltado de la otra orilla, en la que El está, a la orilla humana, terrena, de la eternidad al tiempo (Guardini). La situación alterada se pone de manifiesto en la resurrección de Jesucristo. En ella queda patente que esa nueva situación del mundo, que El engendra, tiene un carácter trascendente. Encierra en sí una forma de vida cuyo prototipo es Cristo resucitado.

Todas las generaciones siguientes a Cristo han quedado mar-

cadas por la nueva situación histórica aparecida con El. Se ven colocadas frente a El, y deben tomar postura ante El. Lo hacen abandonándose por la fe o rechazándole por la incredulidad. Así, Cristo, que es la clave del sentido de todo el acontecer histórico, significa también, por su parte, un nuevo comienzo, que lleva en sí fuerzas inagotables de desarrollo. El proceso de evolución y crecimiento llegará a su término por una última intervención de Dios en la historia: por la segunda venida de Cristo en poder y majestad *(Mc.* 13, 26).

La acción de Dios, operante en la historia, hizo patente a los hombres el plan de la economía eterna y divina tal como la conocemos *(Eph.* 1, 9).

Nos es posible ordenar bajo ciertos "leitmotivs" las comunicaciones divinas aparecidas sucesivamente en el curso de la historia. De esta manera nace un sistema teológico en el que la cristología tiene una significación central.

II. Queremos investigar qué lugar ocupa María y la mariología en el conjunto armónico de la revelación y de la teología, respectivamente. María entra a formar parte de la historia de la salvación a través de Cristo. Lo que Ella es y significa queda determinado por su relación a Cristo. En cierto modo, Ella ocupa en la historia de la salvación el lugar preciso en el que Dios, después de largos preparativos, saltó de su reserva celeste a nuestro mundo; no para presentarse en él únicamente como rector, operador y conservador, sino como actor a quien el hombre encuentra en la libertad de la entrega. Ella fué destinada y formada por Dios mismo para esta tarea. Por eso su figura lleva el sello de Cristo. El destino y curso de su vida están marcados por Cristo. El Hijo de Dios humanado se convirtió en la forma decisiva de vida para esta Mujer. La figura de María debe interpretarse desde el hecho de la Encarnación.

Cualquier afirmación válida sobre María se realiza, pues, a la luz de Cristo. La inteligencia de María depende esencialmente de la inteligencia de Cristo. Por tanto, quien no participe de la fe católica en la Encarnación, no puede comprender la mariología católica. Evidentemente, la comprensión del dogma mariano es una señal para saber si se ha tomado realmente en serio el dogma cristológico y si se ha aceptado en su plenitud. Una cristología, a la que falte completamente el matiz mariano, despierta la sospecha de no estar dispuesta a aceptar sin disminución ni reserva la revelación de Cristo, que se nos presenta en la Sagrada Escritura.

La mariología es, pues, una consecuencia de la cristología. Es la cristología desarrollada. Por tanto, no puede ser un émulo de ésta. Lo decisivo de esta apreciación exige añadir la observación de que la mariología no es únicamente un aspecto o matiz de la cristología. Significa más bien algo nuevo sobre la cristología, a semejanza de la eclesiología y de los tratados de la Gracia y de los Sacramentos. Aunque haya una relación tan estrecha entre Cristo y María, sin embargo no se les puede identificar. Esto llevaría a aquel pancristismo, al *Christus solus,* que fué rechazado en la Encíclica *Mystici Corporis.* Existe más bien entre Cristo y María aquella coordinación que en general se da en las relaciones del cristiano con Cristo. Pablo lo expresa con estas palabras: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" *(Gal.* 2, 20). Aunque el cristiano se halle profundamente penetrado, dominado, formado y sellado por Cristo, sin embargo, no desaparece su propio yo en el de Cristo. Conserva en la unión con Cristo su libertad y su responsabilidad. María y Cristo se relacionan mutuamente como madre e hijo, como redimida y redentor. Hay, pues, una doctrina sobre María que, a pesar de su estrecha relación con la doctrina de Cristo, es distinta, añade algo a esta última, no en sentido de igualdad, sino de subordinación, pero realmente. María está total y completamente sumergida en el matiz de Cristo. Una falsa interpretación de Cristo conduce por eso forzosamente a una falsa interpretación de María. A la inversa, en María queda de manifiesto quién es Cristo y qué hace. En este sentido se puede entender el antiguo dicho de que María es la vencedora de todas las herejías cristológicas.

Se comprende así también que la aclaración y profundización de las cuestiones mariológicas corriesen paralelas a la aclaración y profundización de las cuestiones cristológicas en la antigua Iglesia. Los Concilios de Efeso y Calcedonia, en los que se trató de la verdadera inteligencia de Cristo, proporcionaron a la mariología nuevos y eficaces impulsos. Por eso no hay que extrañarse de que en la hora presente, que se caracteriza por un renacimiento de la cristología, exista un creciente y constante interés mariológico. Una cosa implica a la otra.

Cristo continúa viviendo y obrando en la Iglesia, en su sacerdocio y en su ministerio pastoral. El es la cabeza; Ella, su cuerpo; El es el Señor; Ella, su pueblo. La Iglesia es pueblo de Dios como Cuerpo de Cristo. Por eso se puede decir: la Iglesia es la epifanía de Cristo a través de los tiempos, desde la Ascensión hasta su retorno (V. Encíclica *Mystici Corporis*). Así como entre Cristo y María rei-

na una relación viva, también la hay entre la Iglesia, el Cuerpo de Cristo y María.

En María se presenta la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, como en un reflejo. Mientras Cristo mismo lleva en sí a la Iglesia como prototipo, protosacramento, protopalabra; María es, según la doctrina de los Padres, el tipo de la Iglesia, la representante de la Iglesia instituída por Cristo. En cierto modo se la puede mirar en María como en una síntesis gráfica. Como Cristo se refleja en María, así también se refleja en ella la Iglesia. Por eso María es una realidad de reflejo en doble sentido. A la vez que lleva el matiz de Cristo, lleva también el matiz de la Iglesia. La mariología tiene por eso no sólo significado cristológico, sino también eclesiológico. Se puede ver en María a la Iglesia, y en la Iglesia a María. Quien mira a María contempla a la vez a la Iglesia. Quien, a la inversa, mira a la Iglesia contempla a María. Así como se manifiesta clarísimamente en María la dinámica inagotable de Cristo, igualmente se muestra en Ella la eficacia salvadora de la Iglesia que deriva de Cristo.

También aquí se puede afirmar: el interés de la Iglesia en el presente está unido a la mariología y a la piedad mariana. No hay ninguna contradicción en que a nuestro siglo, al que se le ha llamado siglo de la Iglesia [3], se le llame al mismo tiempo el siglo mariano. A la inmensa literatura eclesiológica corresponde una literatura mariológica inmensa. Al despertar de la Iglesia en el corazón de los hombres (Guardini), corresponde el despertar de María en el corazón de los creyentes. A la profundización de la inteligencia de la Iglesia está ligada la profundización de la inteligencia de María, de modo parecido a como ésta se une con la profundización de la inteligencia de Cristo.

Así como María es la imagen de la Iglesia fundada por Cristo, es también imagen del hombre redimido por Cristo. En ella se da a conocer el cambio obrado en el hombre salvado por Cristo y viviente en la Iglesia. Ella es, en pleno sentido, el hombre nuevo formado por Cristo. Por eso la mariología, a la vez que posee alcance eclesiológico, es también de importancia para la antropología teológica. En María se manifiesta a toda luz la grandeza y dignidad del hombre redimido, tanto en su estadio inicial, que pertenece a la historia, como en su estadio de perfección, que cae más allá de la historia.

Por eso en la mariología corren estrechamente unidas casi todas las líneas teológicas: la cristológica, la eclesiológica, la antropológica y la escatológica. En ella concurren casi todas las discusiones

teológicas del presente. Se manifiesta como el punto de intersección de las principales afirmaciones teológicas.

La viveza con que se discute hoy la mariología en el diálogo ecuménico entre católicos y protestantes, sólo se puede explicar tratándose de un problema de importancia decisiva. Así es en realidad. En la mariología alcanzan forma visible las cuestiones de la relación entre la actividad divina y la humana, de la esencia y sentido de la justificación y santificación, del estado del hombre perfecto. En mariología no se trata sólo de María, sino de Cristo, de la Iglesia, del hombre en gracia; es decir, de la inteligencia de toda la revelación. María es considerada en la teología no sólo como un individuo, sino como figura de significación típica en la historia de la salvación. Por eso caen dentro de la mariología las decisiones teológicas que son de interés para la totalidad de nuestra fe. A la inversa, los conocimientos teológicos de cristología, eclesiología y de la doctrina de la gracia, descubren todo su alcance en la mariología. Por eso la mariología tiene fuerza existencial para la fe de Cristo y para el hombre cristiano. En ella cristaliza la automanifestación del cristiano. Estas reflexiones explican por qué ha entrado hoy la mariología en el primer plano del interés teológico y de la piedad cristiana.

Dos motivos, nacidos de la situación de la época, juegan también su papel junto a los factores puramente teológicos. Uno es la inseguridad en que el hombre ha caído. Se siente amenazado por todas partes y ve en peligro el sentido de su vida. La figura de María, penetrando cada vez más fuertemente en la conciencia creyente, le permite mirar el sentido de la existencia como dado directamente por Cristo. No se habla aquí del sentido de la vida formulado ideológicamente. Se coloca más bien ante los ojos del hombre en una figura auténtica, modelada por Dios mismo.

A esto se une otro hecho. En la hora presente se reconoce cada vez más la tarea que la mujer, en especial la mujer creyente, tiene en la historia. Mientras hasta hace poco todos consideraban la historia como un producto del hombre, hoy se ha hecho consciente de manera más viva la eficiencia, descubierta por la filosofía romántica, que tiene la mujer en la historia y vida de la Iglesia. Con los ojos abiertos a estos hechos, la comunidad de los creyentes se vuelve hacia aquella mujer que está situada en el ángulo decisivo de la historia de la salvación.

Después de tales consideraciones, el fomento de la mariología en nuestro tiempo aparece como altamente oportuno. Acusaría un

desconocimiento de la realidad pensar que la mariología de la Iglesia tiene de hecho sus fundamentos en la Sagrada Escritura y lleva en sí, por eso, el carácter de verdad revelada, pero que en atención al diálogo con los protestantes, y a los católicos vacilantes, no debía destacarse en primer plano. Aunque hay que prestar atención a las formas y modos de expresar las afirmaciones mariológicas, para que resulte comprensible a los cristianos no católicos lo que se quiere decir, y aunque no se deba traspasar ilegítimamente en la especulación teológica, y en la piedad, el límite de las enseñanzas de la Iglesia bajo la presión de exigencias religiosas falsas, sin embargo, no se puede postergar la mariología por tales consideraciones. Antes bien es de máxima actualidad, tanto más cuanto que en muchos sitios aparece como inadaptada a la época; pues ofrece precisamente lo que nuestra época necesita para su salvación, aun sin saberlo. Quien pensara de otro modo se haría culpable de aquel "falso irenismo" que cree "que los disidentes y los que están en error pueden ser atraídos con éxito al seno de la Iglesia de otro modo que enseñando a todos sinceramente, sin corrupción ni disminución alguna, la verdad íntegra que vige en la Iglesia" [4]. Van tan lejos—como se censura en dicha encíclica—, "que, dando de mano a las cuestiones que separan a los hombres, no sólo intentan rechazar con fuerzas unidas el arrollador ateísmo, sino que tratan de conciliar las oposiciones aun en materias dogmáticas" [5]. "Arrebatados de un imprudente "irenismo", continúa la encíclica, parecen considerar como óbices para la restauración de la unidad fraterna lo que se funda en las leyes y principios mismos dados por Cristo, y en las instituciones por El fundadas, o constituye la defensa o sostén de la fe, cayendo lo cual, todo, seguramente, se uniría, pero solamente para la ruina" [6].

Hoy precisamente parece haber llegado la hora de la mariología, porque el hombre, que ha perdido la seguridad en sí mismo, necesita una figura humana en la que pueda percibir con exactitud el eco de su fe en Cristo, y reconocer el último sentido de la vida establecido por El.

§ 2

Las fuentes de la mariología católica

Dado el alcance que tiene la mariología de la Iglesia para toda la fe cristiana y para la superación del presente, es de la mayor importancia que aparezca a nuestros ojos como bien fundada. Sólo la palabra de la revelación puede darnos la explicación verdadera de María. María pertenece a la revelación, y sólo en cuanto es visible a la luz de la misma es de interés para el cristiano creyente. La mariología católica no es el resultado de deseos y esperanzas humanas. María no es una figura que ha creado la fantasía poética. Cuando una mariología nace de la fuerza creadora del hombre dejada a sus propios impulsos, se abandona el ámbito del espíritu de la Iglesia. Entonces nace una mitología, pero no una mariología. María no es una figura del mito sino un fenómeno de la historia realizada por Dios. Lo que ella hizo no es un elemento del mito poético creado por el ansia humana de redención, sino un suceso de la historia.

I. *Sagrada Escritura y tradición*

1. Lo que Dios obró en María por su acción soberana y lo que nos ha dicho sobre Ella lo hallamos en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. La palabra de Dios contenida en estas fuentes constituye el fundamento de la doctrina de la Iglesia sobre María. El magisterio eclesiástico nos ofrece la revelación divina atestiguada en la Escritura y en la tradición, como segura, auténtica y obligatoria.

Por la importancia que tiene la cuestión de la relación de la Iglesia con la Sagrada Escritura y la tradición oral, así como la relación entre la tradición oral y la Sagrada Escritura, debemos exponer lo más importante del problema en favor de una mariología auténtica y lúcida. No podemos considerar en nuestra síntesis las difíciles y complejísimas cuestiones de este amplísimo asunto en todos sus aspectos. Sólo se pondrá de relieve lo imprescindible para una comprensión fundamental de la mariología católica.

En primer lugar digamos algo sobre la tradición oral. Y henos

ya aquí con no pequeñas dificultades. Desde luego, se mantiene firme el hecho de la tradición oral; sin embargo, acerca de su esencia y cognoscibilidad, reina hasta hoy día una amplia diversidad de opiniones. La Iglesia, el Pueblo de Dios al que Cristo confió su obra para que la transmitiese, se ha manifestado en diversas ocasiones acerca de la cuestión de la tradición oral. El II Concilio Ecuménico de Constantinopla (553) expresa la conciencia viva de poseer por la tradición la verdad desde el tiempo de los Apostóles del modo siguiente: "Confesamos mantener y predicar la fe dada desde el principio por el grande Dios y Salvador nuestro Jesucristo a sus santos Apóstoles y por éstos predicada en el mundo entero; también los santos Padres y, sobre todo, aquellos que se reunieron en los cuatro santos Concilios la confesaron, explicaron y transmitieron a las santas Iglesias" [1]. En el II Concilio Ecuménico de Nicea se advierte: "Si alguno rechaza toda tradición eclesiástica, escrita o no escrita, sea anatema" [2]. En el Concilio de Trento (1546) procuró la Iglesia tomar en sentido más exacto la idea de tradición. Por eso el Concilio habla sólo de tradición de fe en sentido estricto; de aquellas tradiciones, por tanto, que dan testimonio de una verdad de fe como propiedad de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Otras tradiciones, como por ejemplo el ayuno, la disciplina penitencial, la liturgia, fueron excluídas de la declaración del Concilio. Este dice: "El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento..., poniéndose perpetuamente ante los ojos que quitados los errores se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio, que prometido antes por obra de los Profetas en las Escrituras Santas, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que *fuera predicado* por ministerio de sus Apóstoles a *toda criatura* (*Mt.* 28, 19 sigs.; *Mc.* 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres, y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, recibidas de boca de Cristo mismo por los Apóstoles o transmitidas como de mano en mano por los mismos Apóstoles al dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros; siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es el autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas, y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica" [3].

2. El hecho de que junto a la Sagrada Escritura sea también la tradición oral una fuente de fe y un testimonio de la revelación, puede reconocerse en que los Apóstoles, aunque ellos mismos fijaron por escrito su testimonio de manera múltiple, sin embargo, exhortaron a las generaciones siguientes a transmitir oralmente la palabra de Dios que se les había entregado. Escribe así Pablo a su discípulo y colaborador Timoteo, preocupado por los errores que amenazaban a la comunidad cristiana: "retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo que mora en nosotros" *(II Tim.* 1, 13 sig.). El encargo de dar testimonio de la palabra de Dios es ineludible. No hay ninguna razón para esquivarlo: "Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina" *(II Tim.* 4, 1 sig.). La línea viva de transmisión, que enlaza con los discípulos del Apóstol, queda claramente a la vista en la exhortación: "Tú, pues, hijo mío, ten cuidado, confiado en la gracia de Cristo Jesús: y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros" *(II Tim.* 2, 1). La Escritura, pues, no deja ver en ningún sitio el intento de ofrecer la revelación divina estrictamente delimitada y perfecta por sí sola. Si se la explicara de este modo no sería comprensible que Cristo no hubiese dado ningún encargo para su fijación por escrito.

Lo que se transmite en la época posterior a la muerte de los Apóstoles es la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. La continuidad de la tradición se realiza a través de los cristianos de la época posterior a los Apóstoles. Por eso puede llamarse tradición eclesiástica. Pero es a la vez tradición apostólica, porque su contenido es la predicación apostólica. Se distingue esencialmente de aquel estadio de tradición en la que los Apóstoles mismos dieron testimonio de Cristo y prestaron su servicio en el ministerio de la palabra. Pues la predicación de los Apóstoles pertenece aún al proceso de la revelación. Pero con la muerte del último Apóstol cesa de hecho este modo de tradición. Pues con él cesa la revelación. Comienza el tiempo de la conservación y predicación de la misma. La tarea de la Iglesia no consiste, como la de los Apóstoles, en ser vehículo de la revelación misma, sino en hacer presente, anunciar, defender y poner en vigor, en todo tiempo, la revelación heredada de los Apóstoles. Transmite el *depositum fidei* que le entregaron aquéllos. De esta manera la fe

no remite a la letra muerta, sino a la predicación viva. La autoridad de los Apóstoles no ha pasado a la literatura, sino a los portadores vivos del poder. Por eso la tradición oral se apoya sobre el fundamento de los Apóstoles. No encierra nuevas revelaciones que excedan la predicación apostólica. Aceptar esto conduciría al gnosticismo y al ilusionismo. La revelación proveniente de Cristo y de los Apóstoles fluye hasta nosotros por dos caminos: por la Escritura y por la tradición oral.

El máximo impugnador del gnosticismo en la antiguedad, San Ireneo, ha puesto de manifiesto cuán fundamental es la distinción entre gnosticismo e ilusionismo por un lado, y tradición oral por otro, al referirse directamente a ésta en su defensa de las irrupciones gnósticas. Dice así en su obra contra las herejías: "Habiendo, pues, tantas pruebas, no debe continuar buscándose en otros la verdad que con facilidad puede tomarse de la Iglesia; ya que los Apóstoles reunieron completamente en ella como en un rico depósito todo lo que concierne a la verdad, para que todo el que quiera tome de ella la bebida de vida. Ella es el acceso a la vida, todos los demás son ladrones y salteadores. Por lo cual conviene evitarlos y amar con gran diligencia lo que pertenece a la Iglesia, y abrazar la tradición de la verdad. Porque si surgiere discusión acerca de alguna cuestión sin importancia, ¿acaso no sería preciso recurrir a las antiguas iglesias en las que vivieron los Apóstoles y tomar de ellas lo que hay de cierto y claro en torno a la cuestión debatida? ¿Qué pasaría si los Apóstoles no nos hubieran dejado las Escrituras? ¿No sería preciso seguir el orden de la tradición que entregaron a aquellos a quienes encomendaron las Iglesias? Muchas gentes bárbaras, de las que creen en Cristo, se atienen a esta ordenación, teniendo escrita en sus corazones la salud por el Espíritu sin tinta ni papel, y guardando con diligencia la antigua tradición" [4].

De modo parecido se pensaba en la Iglesia antigua, por lo general. Por ejemplo, San Atanasio hace referencia a que puede lograrse perfecta seguridad consultando la tradición, lo mismo que la doctrina y fe de la Iglesia universal. "Esta fe—dice él—es la que los Apóstoles predicaron y los Padres guardaron. Sobre ella está fundada la Iglesia, y quien se apartase de ella no sería ni podría siquiera llamarse cristiano" [5]. Según San Agustín [6], hay muchas cosas que la Iglesia universal afirma y que por eso, con razón, valen como ordenadas por los Apóstoles, aunque no puedan ser halladas por escrito. En especial es de tener en cuenta Vicente de Lerins, quien en su *Commonitorium* da una exposición detallada de la tra-

dición, de su función y de su esencia. Dice: "Asimismo hay que procurar con gran cuidado, en la Iglesia católica, mantener lo que en todas partes, lo que siempre y lo que por todos fué creído. Pues esto es verdadera y propiamente católico como lo enuncia la fuerza y sentido de la palabra, que abarca todo de modo casi universal. Pero esto, en definitiva, tendrá lugar si seguimos la universalidad, la antigüedad, el consentimiento. Y seguiremos la universalidad si confesamos que es verdadera únicamente la fe que la Iglesia entera confiesa por la redondez de la tierra; la antigüedad, si en manera alguna nos apartamos de aquellos sentidos que es claro celebraron nuestros santos predecesores y Padres; el consentimiento, si dentro de la misma antigüedad seguimos las definiciones y sentencias de todos o casi todos los sacerdotes y maestros" [7].

II. *Esencia de la tradición*

3. En lo que se refiere a la esencia de la tradición, a su conocimiento y forma de transmisión, no se ha logrado, como advertí ya, plena claridad. En general, puede determinarse como la doctrina revelada, predicada por Cristo y los Apóstoles, confiada a la Iglesia, transmitida de boca en boca, por cuanto que no fué fijada por escrito por los Apóstoles, y no está en el canon de las Sagradas Escrituras (tradición objetiva); y también como la misma transmisión viva (tradición subjetiva). Comprende en sí, por tanto, un momento objetivo y otro subjetivo. Ambos se corresponden estrechamente.

4. Para una comprensión más profunda hay que distinguir entre tradición histórica y dogmática. Se entiende por tradición histórica la transmisión de una situación histórica de una generación a otra. Sin embargo, la tradición dogmática, es decir, la tradición de fe, sobrepasa a la histórica. Esto resulta inmediatamente visible si se tiene en cuenta que crea certeza de fe. Fundados en conocimientos históricos sólo, no se puede lograr certeza de fe. ¿Cómo se consigue distinguir la tradición dogmática de la tradición meramente histórica? La tradición dogmática incluye la histórica, pues nos llega por el camino de la historia; pero es algo más que mera historia. La tradición de fe aparece cuando una doctrina eclesiástica se toma y enseña universalmente como verdad revelada por la fe común de la Iglesia en cualquier momento. Cuando sucede

esto, tenemos entonces la prueba de que tal doctrina pertenece a la integridad de la tradición dogmática. Por tanto, en la tradición dogmática no se transmite meramente de generación en generación una situación en su facticidad, sino en su carácter de elemento de la revelación. Por eso no es necesario que estuviera presente, en su forma plenamente desarrollada, desde el principio en todas las generaciones. Es posible que en un principio aparezca sólo en estado germinal.

Aun después de la explicación de Vicente de Lerins, es difícil determinar exactamente la esencia y el alcance de la tradición de fe. ¿Qué momentos se requieren para poder decir de una doctrina que posee las propiedades indicadas por Vicente de Lerins? ¿Quién es competente para poder llegar a sentar tal afirmación? Si se quisiese declarar competente a la investigación científica, habría que dar fe a la filología y a la exégesis científica de las fuentes. Más bien hay que decir: sólo el reconocimiento de una verdad por la Iglesia supera las incertidumbres que aún restan después de la tesis de Vicente de Lerins. El último y definitivo criterio sobre la vinculación de una verdad a la tradición de fe es el reconocimiento de la Iglesia.

La razón de esto es fácilmente comprensible. La Iglesia es el cuerpo de Cristo. Cristo le pertenece como la cabeza al cuerpo. Así está El mismo operante en la Iglesia. Obra a través de ella como a través de su instrumento propio. Cristo ejerce su eficacia por el Espíritu Santo. Prometió a la Iglesia el Espíritu Santo y se lo envió el día de Pentecostés. El Espíritu es el alma de la Iglesia; es su vida interior, invisible. El posibilita toda vida en la Iglesia. En El comenzaron los Apóstoles su actividad. Desde Cristo hasta su segunda venida El da testimonio a través del testimonio de la Iglesia. Causa en los fieles la vida de Cristo, la gracia de la Redención por la administración de los sacramentos de la Iglesia. Configura a los cristianos como pueblo de Dios que constituye el cuerpo de Cristo.

Por eso la predicación de la fe por la Iglesia no es sólo la expresión de un esfuerzo humano, sino actividad en el Espíritu Santo. Aquí radica la autenticidad e infalibilidad de la Iglesia en la doctrina y en la fe. Pablo lo expresa en la primera a los Corintios (2, 10-16) de este modo: "Pues Dios nos ha revelado por su Espíritu que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre que en él está? Así también las cosas de Dios nadie

las conoce sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las enseñanzas espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para poder enseñarle? (*Is.* 40, 13). Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo."

Por eso no sorprende a los teólogos que el contenido de la tradición no pueda ser asegurado como tradición apostólica por la ciencia histórica, sino únicamente por reconocimiento de la Iglesia. La función de la Iglesia aquí no es crear una tradición, sino afirmarla como apostólica.

El reconocimiento de la Iglesia puede darse de diversas maneras. Una, es la predicación corriente de la doctrina a través de su magisterio ordinario. Bajo este punto de vista es comprensible e instructivo que el Papa haya preguntado a los Obispos católicos sobre su convicción y la predicación de la fe en sus diócesis antes de la definición dogmática de la Asunción corporal de María al cielo. Por medio de tal información se comprobó la enseñanza ordinaria de la doctrina en la Iglesia. Esta no constituye la razón de ser, sino el criterio seguro de conocer la existencia de la tradición [8].

Otra manera de reconocimiento de la tradición oral por la Iglesia es la definición solemne del Papa o de un Concilio. Tal declaración solemne da la garantía de que una doctrina es parte de la tradición apostólica oral y tiene por eso carácter de revelación [9].

El reconocimiento por la Iglesia produce, además, certeza de fe en caso de que la ciencia teológica no pueda hallar con plena seguridad y en forma explícita en la tradición apostólica una verdad de fe. Por eso, hay que tener en cuenta que en la tradición oral, como en la Escritura, las verdades al principio sólo están contenidas implícitamente, y que luego, con el correr del tiempo, aparecen desarrolladas perfectamente. Para la certeza de fe es indiferente, después que ha tenido lugar el reconocimiento de la Iglesia, que entre ella y la época apostólica haya pasado poco o mucho tiempo.

5. En la antigüedad cristiana se entendía por tradición santa el espíritu vivo de la fe y de la revelación, que encendido en Cristo

penetró desde El en la comunidad, y fué legado en herencia a través de los siglos. Se la consideró como la unidad viviente de la predicación, del contenido doctrinal y de la entrega fiel a la revelación. Este espíritu de fe lo mantiene continuamente en vela el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y constantemente presente en ella. Se revela y manifiesta en la Iglesia entera, pero primaria y decisivamente en los representantes del magisterio eclesiástico.

6. En la época moderna el concepto de tradición ha sido aclarado ante todo por Franzelin, Scheeben, Newman, por la escuela católica de Tubinga, y últimamente por Koster, O. P. Y ya que la tradición juega un papel grande en la mariología, será oportuno decir lo más importante de las distintas interpretaciones que de ella se han dado.

Franzelin, en su obra sobre la tradición divina y la Sagrada Escritura, aparecida en Roma en 1870, distingue entre el contenido y el portador de la tradición. Según él, el portador de la tradición es el magisterio eclesiástico, es decir, el Papa y los Obispos. Son custodios de la fe en sucesión ininterrumpida desde los Apóstoles hasta el presente. Para eso han sido dotados del *charisma veritatis* que se les prometió y entregó, y que les capacita para guardar y transmitir íntegra y sin error la revelación. El carisma de la verdad se les entrega para servicio de la comunidad. De este modo la conciencia y profesión de fe de todos los creyentes se aproxima al magisterio eclesiástico. Ella también es infalible según Franzelin, pues el espíritu de la verdad está operante en la comunidad de los fieles. Así, a la infalibilidad en la doctrina corresponde la infalibilidad en la fe. Franzelin declara: "La conciencia y profesión de fe en toda la comunidad de los fieles se conserva siempre inmune de error por el Espíritu de verdad a través del magisterio auténtico de la sucesión apostólica. Aunque cada miembro del pueblo fiel o el pueblo fiel entero no tenga la facultad de enseñar auténticamente, sino el deber de aprender, sin embargo, el "sentido católico" de todo el pueblo cristiano y el consentimiento en el dogma de la fe cristiana, debe tenerse por uno de los criterios de la tradición divina" [10]. Franzelin reconoce así, pues, junto al Papa y los Obispos a la totalidad de los creyentes como portadores de la tradición, pero sólo en dependencia de los Obispos. Si la totalidad de los creyentes, de acuerdo con los Obispos, afirma como verdadera una verdad de fe, ésta lo

es. Entonces hay una señal de su pertenencia a la tradición oral y con eso a la revelación.

Scheeben, el máximo discípulo de Franzelin, reformó ampliamente la tesis de su maestro. La transmisión de la revelación se realiza, según él, en un "cuerpo total" orgánico que conserva y ofrece en sí la verdad cristiana, en la comunidad de la Iglesia. Este cuerpo total se divide en un "cuerpo docente" y en un "cuerpo creyente". Pero los miembros del cuerpo docente, bajo el punto de vista de su vida personal de fe, pertenecen a la vez al cuerpo creyente. Tarea del cuerpo docente es atestiguar auténticamente la revelación e imponerla autoritariamente. Están habilitados para esto por el carisma de la infalibilidad. Pero el Espíritu Santo no sólo obra en su Iglesia dotando a los representantes del cuerpo docente del don de la infalibilidad, sino también dando al cuerpo creyente la verdadera profesión de fe. Por eso la profesión del cuerpo creyente tiene una fuerza relativamente independiente; y precisamente en la medida en que la confesión unánime de todo el cuerpo creyente representa también un testimonio infalible del Espíritu Santo, de igual manera que el testimonio acorde del cuerpo docente. A esta concepción fundamental de Scheeben corresponde su doctrina de que los miembros que participan de la vida y patrimonio de la Iglesia pueden y deben igualmente participar en el testimonio y propagación de la doctrina, aunque sean los sucesores de los Apóstoles, como guardianes y vigías elegidos y autorizados, los que dirijan siempre la corriente de la tradición y la guarden en su pureza. Así hace resaltar Scheeben la peculiar posición del cuerpo docente frente a la tradición. No obstante, según él, es posible que en muchas épocas el sentido de la fe de los creyentes atestigüe más claramente una verdad de fe que el cuerpo docente. Sin embargo, esta conciencia de fe de los creyentes es sólo una manifestación secundaria de la tradición. Scheeben distingue entre la tradición de una verdad y su proposición. La primera, la realiza la actividad de todos los miembros; la segunda, la lleva a cabo la autoridad eclesiástica, bien por la predicación ordinaria de la fe, bien por la extraordinaria.

La escuela católica de Tubinga ha enriquecido la doctrina de la tradición con una nota característica. Según ella, la tradición es algo vivo, siempre presente; a saber: la actividad de conservación y transmisión del depósito de la revelación confiado por Cristo a la Iglesia, realizada bajo la asistencia e influjo del Espíritu Santo, y que tiene lugar en todos los momentos de la historia de la Igle-

sia. Con ello la Iglesia se hace consciente cada vez de un modo más renovado, profundo y claro del contenido de la revelación. Juan Adam Möhler describe la tradición de la manera siguiente: "¿Qué es la tradición? El sentido cristiano propio, que existe en la Iglesia y se propaga por la educación eclesiástica, pero al que no hay que pensar sin su contenido, sino que, antes bien, se ha formado en y por su contenido, de modo que puede llamarse un sentido *plenior*. La tradición es la palabra que vive perennemente en el corazón de los fieles. A este sentido, como sentido total, está confiada la exposición de la Sagrada Escritura. La declaración pronunciada por él mismo en asuntos controvertidos es el juicio de la Iglesia, y por él la Iglesia se hace juez en las cuestiones de fe. La tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia, existente en los testimonios externos históricos de todos los siglos. En este sentido se llama ordinariamente a la tradición norma, pauta de la exégesis escriturara, regla de fe" [11].

Por medio del teólogo jesuíta romano Juan Perrone, Newman se familiarizó con esta cita de Möhler. Perrone, en 1847, se apoyó en la conciencia universal de la fe de la Iglesia para la definibilidad de la Inmaculada Concepción de María. Para esta opinión suya de la conciencia de fe de los creyentes podía citar muchos teólogos del pasado, por ejemplo, Melchor Cano, Gregorio de Valencia y Petavio. En especial, podía traer como ejemplos históricos la praxis de la Iglesia en las luchas arrianas y en la controversia sobre la visión beatífica, que fueron promovidas en tiempo de los Papas Juan XXII y Benedicto XII, y precisamente en el sentido de la conciencia de la fe de toda la Iglesia.

Newman elaboró su doctrina de la tradición con motivo de las explicaciones de Perrone, influídas por Möhler. Según él, la tradición apostólica, confiada a toda la Iglesia en sus distintos órganos y funciones, aparece en las diversas etapas de modo distinto: ya por boca de los Obispos, ya por la doctrina de la Iglesia, ya por el pueblo, ya por la liturgia, los ritos, ceremonias y costumbres, así como por los sucesos, controversias, movimientos y demás fenómenos que se comprenden bajo el nombre de historia [12]. Por conciencia de la fe entiende Newman un sentido, incluso un instinto de la actividad del Espíritu Santo, un sentimiento de celo contra el error, que a veces se experimenta como escándalo. Subraya, no obstante, que el don de enjuiciar, discernir, definir, predicar e inculcar un contenido de la tradición sólo y únicamente corresponde a la Iglesia docente. Los portadores del magisterio no dependen, según

Newman, en modo alguno de los creyentes en sus decisiones infalibles. Advierte, sin embargo, que antes de la definición de la Inmaculada Concepción de María, el magisterio eclesiástico se informó de la fe universal de los creyentes y la mencionó expresamente en la Bula de definición; señal de que el magisterio eclesiástico, a pesar de su independencia respecto a la fe universal de los creyentes, la tiene en cuenta públicamente, porque ve también en ella una expresión de la tradición divina.

Domingo Koster avanza por nuevos caminos en la determinación de la tradición. Distingue, como la mayoría de los teólogos de hoy, entre tradición objetiva y activa. Ambos modos de tradición se realizan en tres grados que se corresponden mutuamente. El primer grado está representado por el contenido de fe de aquello que está confiado a la Iglesia en su tesoro de fe, y es accesible a los fieles por medio de los sacramentos, las funciones litúrgicas y de otras maneras. El segundo grado se da cuando un contenido particular del depósito de la fe penetra más claramente en la conciencia de la Iglesia y se afirma constantemente sin que la Iglesia lo predique de un modo constante y sin que los fieles noten formalmente su carácter de revelación. El tercer grado se presenta cuando la Iglesia en el correr de los tiempos es introducida formalmente por el Espíritu Santo en una verdad de fe no enseñada expresamente hasta entonces y la propone en decisión infalible. Koster entiende la tradición activa de modo parecido a como, antes de él, Deneffe y Dieckmann entendieron la proposición de la tradición por la Iglesia, que se efectúa también en distintos estadios. Por eso la tradición activa es cuestión únicamente del magisterio eclesiástico. Sin embargo, atribuye al "sentido de la fe" de los creyentes una alta importancia. El "sentido de la fe" consiste, según él, en la fuerza de ésta y en los tres dones del Espíritu Santo: la sabiduría de la fe, la inteligencia de la fe y el conocimiento de la fe. El es el que obra en la Iglesia el Espíritu uniforme de fe. Esta es su tarea fundamental social-eclesiástica. Por su medio el Espíritu Santo guía a la Iglesia en las cosas de fe. Koster ve en este sentido de la fe de la Iglesia el órgano imprescindible de la misma para percibir el contenido total de la tradición de fe. Puede presentarse de distintas maneras: como el sentido de la fe de simples creyentes; como el de los simples fieles junto con los Padres y teólogos; o como el sentido de la fe de los pastores; o, finalmente, como el de los fieles y los pastores juntos. De la misma manera que Scheeben, Perrone y Newman, Koster es de la opinión que

cada modo del sentido de la fe es signo y prueba de la pertenencia de una verdad a la tradición, y con ello a la revelación. Por eso es tarea de la Iglesia prestar su atención a cada uno de estos distintos modos. Koster advierte que también el sentido común de la fe de los simples fieles es por sí solo un testigo perfectamente válido de la existencia de una tradición de fe. Sin embargo, el sentido de la fe de los pastores es, de manera distinta, el medio de conocimiento de una verdad revelada contenida en la tradición. Pues es infalible, mientras que el sentido de la fe de los simples fieles, aunque es seguro y verdadero, por sí solo no es infalible. Para que un tal sentido de la fe obligue realmente a creer es necesaria su proposición por el magisterio infalible. El sentido de la fe del Papa y de los Obispos, según él, es el fundamento de su magisterio infalible. De esto resultan no pequeñas dificultades. Pues parece ser la opinión de Koster que sólo aquel portador del magisterio eclesiástico está en posesión del *charisma veritatis* que se encuentra en estado de gracia.

Mientras los teólogos citados antes ponen de relieve, es cierto, la importancia de la conciencia de fe de toda la Iglesia, pero dejan independiente de ella la decisión del magisterio eclesiástico, Koster es de opinión que el magisterio de la Iglesia está obligado justamente a tener en cuenta el sentido de la fe de los simples fieles, aunque no esté simplemente obligado a ceder a ese sentido de fe. Habla él del derecho del Espíritu Santo a hacerse perceptible por esta vía del sentido de la fe de los simples fieles como por el de los Padres y teólogos, en lo que respecta a una verdad conservada en el tesoro de la tradición. Por estas explicaciones parece haber debilitado Koster demasiado la relación entre los portadores el magisterio y los restantes fieles [13].

Si volvemos la vista una vez más a las opiniones que aquí se han presentado, podemos hacer la siguiente sintetización: la tradición la lleva toda la Iglesia. Sin embargo, corresponde importancia decisiva al magisterio eclesiástico. Por eso, el pueblo de la Iglesia sólo puede realizar la función que le corresponde en la tradición de manera legítima en subordinación al magisterio eclesiástico. Aunque su actividad no consiste en la mera aceptación de la predicación del magisterio eclesiástico, sin embargo no es independiente de él.

III. *Tradición y magisterio*

7. La actividad por la que el magisterio eclesiástico conserva y transmite la tradición oral es, al parecer y en parte, realmente distinta de aquella actividad por la que enuncia y propone la revelación. No obstante, la predicación y proposición de la fe por el magisterio eclesiástico tiene importancia decisiva para el contenido de la tradición oral. Las proposiciones de fe del magisterio eclesiástico son el principio de conocimiento seguro de la auténtica tradición. Sería funesto pensar que el magisterio eclesiástico crea nuevas verdades. No añade a la tradición nuevos elementos. Su actividad en manera alguna es una proliferación gnóstica de la revelación. Más bien sirve para que todos conozcamos como verdad revelada lo que transmitieron los Apóstoles.

IV. *Iglesia y Escritura*

8. Con estas reflexiones, hemos aclarado la relación de la Iglesia con la tradición oral. Pero hay que tratar de la relación de la Iglesia con la Escritura. Esto es indispensable, porque sin una justa inteligencia de la relación de la Iglesia con la Sagrada Escritura no pueden comprenderse perfectamente muchas verdades mariológicas.

Debemos partir del hecho de que Cristo ha confiado a la Iglesia la revelación predicada por El y por los Apóstoles. Le entregó su obra y su palabra. La Iglesia tiene el encargo de hacer presentes la palabra y obra de Cristo desde su Ascensión hasta su segunda venida. La Iglesia se sabe responsable de ello. Hace presente en los sacramentos la obra de Cristo realizada en el Espíritu Santo y por eso plena de espíritu. Hace presente en su actividad docente la palabra llena de dinamismo celestial y, en consecuencia, eficaz. La palabra de la revelación, que debe hacer presente, se la entrega de dos maneras: por escrito y por la tradición oral. Puede proponer obligatoriamente la palabra de Dios porque puede explicarla auténtica y, por tanto, obligatoriamente. Está capacitada para ello, por el Espíritu Santo que se le prometió, y que es el corazón y el alma de su comunidad. El Espíritu Santo rinde su testimonio de Cristo, predicho por éste mismo *(Io.* 14, 26; 15, 26 sig.), en el tes-

timonio que de Cristo da la Iglesia *(Act.* 1, 8). Por eso, ella es instrumento, órgano, boca del Espíritu Santo. Por esta cualidad puede llenar el encargo de Cristo de predicar a todos los hombres el Evangelio *(Mt.* 28, 19 sig.).

Si alguno dice que por esta mediación de la Iglesia se inserta una autoridad humana entre Dios y los hombres, a los que se dirige El en la Escritura, debemos contestar lo siguiente: no es posible sin alguna forma de mediación humana. El que no quiera admitir como válida a la Iglesia, insertará de por medio su propio espíritu falible. Pues la palabra revelada, registrada en la Escritura, necesita en todo caso de la explicación e inteligencia del espíritu humano. Vicente de Lerins declara qué clase de errores pueden presentarse por eso: "¿Qué necesidad hay de añadir la autoridad del sentir eclesiástico al canon de las Escrituras, siendo éste perfecto y bastándose a sí mismo suficientísimamente para todo? La razón es porque no todos interpretan la Sagrada Escritura en un único y mismo sentido, debido a su profundidad; sino que sus sentencias son interpretadas diversamente por cada uno, de manera que parece pueden sacarse de ella tantas sentencias como hombres. Pues de un modo la interpreta Novaciano, de otro Sabelio, de otro Donato, de otro Arrio, Eunomio y Macedonio; de otro modo Fotino, Apolinar y Prisciliano; de otro Joviniano, Pelagio y Celestio; de otro, por fin, Nestorio. Por tanto, es muy necesario, a causa de tantos y tan diversos errores, que se mantenga la línea de la interpretación profética y apostólica según la norma del sentido eclesiástico y católico" [14]. El peligro de tales contradictorios y manifiestos errores en la interpretación de la Escritura, que a partir de la época patrística no han disminuído, sino que incluso se han hecho esencialmente más agudos, no pone de todos modos el último fundamento de por qué ni el fiel particular, ni siquiera el filólogo, puede interpretar la Escritura decisivamente basado en su ciencia o clarividencia personal, sino sólo el magisterio eclesiástico. La razón última no está en lo táctico-pragmático, sino en la disposición de Cristo. Porque Cristo ha autorizado y comprometido a la Iglesia como la auténtica expositora y predicadora de su palabra *(Mt.* 18, 17; 28, 19 sig.; *Mc.* 16, 15; *Lc.* 24, 47); el abandono antievangélico de esta su determinación significa un peligro para la exposición de la Escritura; el peligro, a saber, de la absorción de la palabra de Dios por los deseos humanos, las disposiciones de ánimo, las opiniones de moda.

También la Iglesia viviente, como cuerpo de Cristo dirigido por el Espíritu Santo, su alma, se sabe responsable de la guarda fiel de

la revelación de Cristo y de su protección de falsificaciones, restricciones e ingredientes humanos. El Concilio Vaticano dice: "En cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron para que allí donde había sido recibida se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla, dieron cuenta particularmente a este Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe donde la fe no puede sufrir mengua. Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones apostólicas; pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe" [15].

Cuando la Iglesia se considera intérprete y custodio, pero no creadora e inventora de las verdades de fe, se sabe de acuerdo con la Sagrada Escritura. Pablo dice en la primera epístola a los Corintios (4, 6): "en nosotros aprended lo de "no ir más allá de lo que está escrito", y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro." A los Gálatas (1, 8 sig.) les escribe: "Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema."

En la época patrística, Ireneo, sobre todo, señaló la creación de nuevas revelaciones por los gnósticos como destrucción de la revelación de Cristo.

Cuando la Iglesia se inserta, como expositora de la Sagrada Escritura, no es un espíritu humano el que se pone entre Dios y los creyentes. Más bien es el mismo Espíritu Santo, que utiliza la Iglesia como su órgano, el que expone la Escritura. Ya que es el autor

principal de la misma, expone El su propia palabra al explicar la Escritura a través de los portadores del magisterio eclesiástico. Aquí el Espíritu Santo realiza aquella función que Cristo deja entrever en el discurso de despedida, según San Juan *(Io.* 16, 12-15): "Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará de lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer." Aquí se ve que la exposición de la Escritura por la Iglesia no significa una arbitrariedad ni una soberanía eclesiástica sobre la palabra de Dios. Cristo permanece el Señor de su propia palabra. Continúa siéndolo en el Espíritu Santo. La Iglesia realiza así aquel servicio para el que fué enviada por Cristo, cuyo abandono significaría declinar de su misión. El Espíritu Santo se sirve de ella para hacer hablar a la letra muerta. Por su medio, la actividad del Espíritu Santo consigue una forma concreta e histórica, alejada de toda ilusión espiritual. Quien vea en la Iglesia una *institución legítima de Cristo con órganos visibles* no puede escandalizarse de la relación entre la Escritura y la Iglesia tal como se ha descrito. Quien, evidentemente, rehuse la Iglesia como una institución visible, es consecuente si le niega el derecho de interpretar las Escrituras. Sin embargo, está en contradicción precisamente con la misma Escritura, ya que ella atestigua a la Iglesia como institución visible.

La unión de Iglesia, Escritura y tradición es reconocida también por muchos teólogos evangélicos. Así, W. Stählin dice: "La Biblia, como escritura santa, es el libro de la cristiandad, que se lee y expone en el ámbito de la Iglesia como documento auténtico de la revelación de Dios. Sólo en unión con una historia viva en la transmisión *(traditio)* de generación en generación es eficaz la Biblia como norma de la Iglesia... No hay ninguna posibilidad de saltar fuera de la tradición de la Iglesia a una relación inmediata con la Sagrada Escritura. El humanismo intentó conseguir una relación propia y autónoma con su contenido, a través de un trabajo histórico-filológico del texto sagrado, y pensó volver por este camino a las fuentes... La opinión de que se puede lograr una relación inmediata con la Sagrada Escritura a parte y fuera de la tradición eclesiástica, y penetrar así en las fuentes por la exégesis histórica, es una ilusión humanística" [16].

9. Conforme a esto, la Iglesia es, en su magisterio vivo, la fuente inmediata de la fe y de la ciencia de la fe. La Sagrada Escritura y la tradición oral son la regla de fe lejana. Aquí juegan, naturalmente, el papel principal las definiciones infalibles de la Iglesia. sobre esto no podemos en nuestra síntesis dar más detalles (v. la doctrina de la Iglesia).

Una parte de lo que la Iglesia predica lo propone en "dogmas". Por dogma se entiende una verdad revelada por Dios, atestiguada en la Escritura y en la tradición oral y propuesta por la Iglesia.

Sin embargo, no se pueden desatender absolutamente, como se dice en la encíclica *Humani generis,* las demás declaraciones doctrinales de la Iglesia. El Papa dice: "Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario a quien también se aplica lo de "quien a vosotros oye a Mí me oye" *(Lc.* 10, 16), y las más de las veces, lo que en las encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos" [17].

10. Desde la importancia del magisterio eclesiástico como la fuente próxima e inmediata de fe, se puede juzgar aquel proceder teológico en el que son "demostradas" las verdades de fe propuestas por la Iglesia, como se cuida de expresar. Las proposiciones de fe eclesiásticas no necesitan demostración. Ciertamente, no pueden demostrarse en el sentido de que la adhesión a ellas se haga depender del éxito de la prueba. Pues en la realidad de una decisión de fe eclesiástica está a la vez su legitimidad. Si, con todo, en la ciencia dogmática se emprende el intento de "demostrar" una proposición de fe eclesiástica, sólo puede consistir tal proceso en manifestar la forma de expresión en que está contenida la verdad revelada, predicada por el magisterio vivo, en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, si explícita o bien implícitamente. Tal conocimiento colabora de manera muy importante a la comprensión total de una proposición de fe; ya que éstas sólo pueden entenderse totalmente desde su prehistoria y conexión con la revelación entera. La así llamada prueba dogmática no sirve, pues, para justificar

una verdad de fe eclesiástica, sino que abre nuevas perspectivas y panoramas, y aclara la contribución que la verdad de fe propuesta realiza a la plenitud de toda la revelación. En la prueba de Escritura y tradición se hace visible la vitalidad y fuerza que late en una proposición para la perfección de la fe.

V. *Relación entre Escritura y tradición*

11. Vamos a estudiar la relación entre Escritura y tradición. Son dos fuentes de fe independientes. Ambas tienen sus propias excelencias. La tradición se caracteriza por garantizar la autoridad de la Escritura, al dar testimonio del canon y de la inspiración. La Escritura no se atestigua a sí misma como palabra de Dios. Necesita más bien un testimonio exterior a ella, basado en una determinación divina. La garantía dada por la tradición consigue, por supuesto, su seguridad definitiva a través de la proposición del magisterio eclesiástico.

Se podía, en realidad, afirmar que el carácter de la Sagrada Escritura, como palabra de Dios, se impone por sí mismo al lector atento que se abra a Dios espontáneamente; y, por tanto, no necesita de una garantía externa. Pero a esto se opone que Dios mismo lo ha determinado así, que su palabra sea anunciada a los hombres por la voz viva de los representantes de la autoridad puestos por El (v. *Mt.* 28, 19 sig.; *Rom.* 10, 14-17). La fe viene por el oído, según una ley vigente en la nueva alianza, no por inspiración privada, individual (aunque, naturalmente, el auténtico oír sólo es posible en el Espíritu Santo), y tampoco por la lectura. Evidentemente, la Iglesia no determina a capricho el canon de las Sagradas Escrituras. Antes bien, sólo ha admitido en la lista de las Escrituras Santas, e inspiradas, aquellas que en realidad son inspiradas, cuya inspiración le es conocida, que se le imponían, por así decirlo, como escrituras santas e inspiradas. Por último, el carácter de la Iglesia como comunidad, como pueblo de Dios, se puede declarar como fundamento de la determinación divina de que la fe venga por el oído, o sea, que no el particular, sino la comunidad eclesiástica representada por los portadores de la autoridad puestos por Dios haya recibido la garantía de las Sagradas Escrituras. La Iglesia no es la suma de los fieles particulares que se preocupan de su propia salvación, sino la comunidad de los creyentes en Cristo, cuya salvación se lleva a cabo según el modo dispuesto por Dios. La Igle-

sia no hace escrituras santas, sino que las hace reconocibles. No es un principio ontológico, sino gnoseológico, de las Sagradas Escrituras.

Una preeminencia decisiva de la Sagrada Escritura es la inspiración; el hecho, por tanto, de que sea Dios su autor invisible principal y, en consecuencia, esté libre de error. Por ello, se la ha llamado en la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*, el más precioso depósito de la revelación divina. Además de eso, se puede lograr en ella la revelación con mayor claridad, rapidez, seguridad y viveza. Ante todo, debemos agradecer a la Sagrada Escritura la imagen de Jesucristo. Su estudio es, según la encíclica *Providentissimus Deus* [18], el "alma de la teología". De modo parecido se expresa el Papa Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus* [19].

Así, pues, Escritura y tradición son idénticas en cuanto a fuerza testimonial respecto a la revelación divina. Pero su testimonio no se puede reconocer con la misma seguridad. Para comprender el testimonio de la tradición son necesarias muchas y difíciles investigaciones históricas. La última seguridad sólo la da el magisterio eclesiástico.

A pesar de su respectivo carácter de independencia, Escritura y tradición están jerarquizadas entre sí. Se identifican profundamente en cuanto al contenido. Incluso se pregunta si la tradición oral, además de la garantización del canon, testimonia contenidos que no se den en manera alguna en la Sagrada Escritura. Geiselmann, a base de la edición crítica de las actas del Concilio de Trento, ha hecho notar lo siguiente: "Al Concilio se le propusieron dos esquemas para determinar la relación entre Escritura y tradición. El primero declara que la verdad del Evangelio está contenida *partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus*, "parte en los libros de la Sagrada Escritura, parte en la tradición oral." Geiselmann indica que este esquema se relaciona con la teología inmediatamente anterior al Concilio, tal como, por ejemplo, fué defendida por Juan Fisher, Eck, Driedo [20].

Se suscitó una viva oposición contra el esquema. El sabio padre del Concilio, Bonucci, hizo valer que Escritura y tradición forman un todo único y, por tanto, no pueden entenderse como partes que se unen mecánicamente; que en especial, la Sagrada Escritura misma contiene toda la verdad del Evangelio. Por eso se borró, como muestra Geiselmann en el segundo y definitivo esquema el *partim partim* y se sustituyó por un *et*. Geiselmann advierte que, conforme a este proceso, el *et* del Concilio no hay que

interpretarlo como si la palabra de Dios se atestiguase, parte en la Sagrada Escritura y parte en la tradición oral. Pone a la vez de relieve que la intención del Concilio fué muy mal comprendida por la teología postridentina, pues el primer boceto no se hizo público, sino que sólo se conocía la segunda redacción con el *et*. Por eso no se tuvo en cuenta que el *et* sustituía a un primitivo *partim partim*, y se interpretó como si tuviera el sentido de *partim partim*. Por haber aceptado Canisio en su catecismo esta interpretación, halló aceptación universal. Geiselmann hace notar que la escuela católica de Tubinga, sin conocer el texto de las discusiones del Concilio, determinó la relación entre Escritura y tradición oral en el sentido de las mismas.

Según estas interpretaciones, Escritura y tradición se hallan íntimamente unidas entre sí. La Sagrada Escritura forma, según eso, la base de todo esfuerzo teológico. La tradición viva es el camino por el que se desarrolla y patentiza la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura.

Con esta opinión concuerda lo que dice el teólogo Luis Müller, conocido por sus investigaciones mariológicas: "Consta, ciertamente, que la Sagrada Escritura remite a la tradición y depende en absoluto de ella en cuanto a la cognoscibilidad e interpretación. Pero no somos de la opinión de que contenga meramente una selección limitada y casual de verdades de fe. Como palabra de Dios auténtica es siempre el Logos entero; mas su autor, el Espíritu Santo, "introduce" paso a paso a la Iglesia "en la verdad total" (*Io.* 16, 13). Por eso, nunca queda empequeñecido ningún asunto teológico al fundarlo sobre la Sagrada Escritura (entendida según la fe), sino que tal fundamentación es la única posibilidad verdadera de desarrollarlo, a condición de que no se reduzca la Sagrada Escritura a un código de tesis teológicas" [21].

VI. *Evolución del dogma* *

12. Si comparamos los dogmas de la Iglesia con la Sagrada Escritura, aparece una gran diferencia en la forma de expresión de las respectivas afirmaciones. Incluso muchas veces parece que tal diferencia consiste en el contenido; evidentemente, hay una evolución en el conocimiento de lo revelado. Se refiere, no sólo a los conocimientos científicos de la teología, sino a la fe misma. La in-

* Cfr. Notas críticas y complementarias. Nota núm. 1, págs. 397-398.

teligencia de lo que se atestigua en la Sagrada Escritura y en la tradición oral crece constantemente hacia una plenitud mayor.

Referente a la cuestión de la evolución del dogma, tenemos que decir en nuestra síntesis algunas cosas fundamentales. Se trata de saber que si, y en qué sentido, hay evolución del dogma, y qué relación existe entre un dogma enunciado por la Iglesia y la Sagrada Escritura.

13. Primeramente hay que notar que por la evolución del dogma no se pueden crear nuevas verdades reveladas. Antes bien, la revelación misma concluyó con Cristo y los Apóstoles; pues es la hora en que apareció Cristo en la plenitud de los tiempos (*Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10). La última época (*Act.* 2, 17; *I Pet.* 1, 20), la consumación de los tiempos (*I Cor.* 10, 11). Cristo promete a sus Apóstoles que el Espíritu Santo les introducirá en todas las verdades que El les ha descubierto. El debe iluminarles sobre lo que Cristo les ha comunicado, pero que ha quedado muchas veces ininteligible (*Io.* 16, 12-15). Deben predicarlo en todo el mundo para testimonio de todos los pueblos; después vendrá el fin (*Mt.* 24, 14). Este es el encargo de Cristo a los Apóstoles. Añade que estará con ellos hasta el fin del mundo, hasta la consumación de los tiempos, hasta que se cumpla este encargo (*Mt.* 28, 16-20). También los Apóstoles se saben los guardianes, custodios y pregoneros responsables de la doctrina confiada, y recomiendan a sus sucesores perseverar fieles en la tradición (*Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento, que ha sido puesto por Dios mismo; nadie puede poner ningún otro. Los demás sólo pueden continuar edificando sobre este fundamento (*I Cor.* 3, 10 sig.). La humanidad no puede sobrepasar por encima de Cristo; únicamente puede crecer cada vez más vigorosamente en El (*Eph.* 4, 11-16). Así como no pueden los discípulos añadir nada a las comunicaciones que el mismo Dios ha hecho por Cristo, igualmente tampoco pueden quitar nada. El discípulo que detentase a la comunidad una parte de la revelación divina, sería responsable de su salvación (*Act.* 20, 18-28). Sería borrado por Dios del libro de la vida (*Apoc.* 22, 19). Cualquiera mutación del Evangelio hace caer el anatema sobre quien la intenta (*Gal.* 1, 8).

También en la época patrística la pretensión de poseer nuevas revelaciones, que sobrepasen a Cristo, fué firmemente rechazada por San Ireneo, Tertuliano, Vicente de Lerins. Ireneo de Lyon declaró, contra las ilusiones del gnosticismo, que no hay nada que

mejorar en la predicación de los Apóstoles. Estos comunicaron clara, segura y perfectamente lo que Cristo les encargó. Un mejoramiento de su doctrina sería un falseamiento de la revelación divina. La seriedad con que procedió la Iglesia antigua en la repulsa de las irrupciones gnósticas, de un incontrolado iluminismo, se deja entrever en unas expresiones de Vicente de Lerins. Dice, comentando a *I Tim.* 6, 20: "Guarda el depósito, aclara el Apóstol. ¿Qué es el depósito? Lo que se te ha confiado, no lo que tú has inventado; lo que recibiste, no lo que tú has forjado; una cosa proveniente, no de ingenio, sino de enseñanza; no de adquisición privada, sino de tradición pública; una cosa que ha llegado a ti, no que tú has creado, respecto a la cual no debes ser autor, sino custodio; no fundador, sino discípulo; no guía, sino secuaz... Lo que se te ha confiado, esto permanezca en ti, por ti sea entregado. Recibiste oro, da oro. No quiero que me pongas una cosa en lugar de otra, no quiero que me cambies desvergonzada o fraudulentamente oro por plomo o por cobre. No quiero apariencias de oro, sino oro genuino" [22].

La razón íntima de por qué no hay nuevas revelaciones que superen a Cristo, sino que con El se cierra la revelación divina, no está en que Dios quiera ocultar a los hombres explicaciones más amplias que les puedan interesar, que quieran negar, tal vez la respuesta a muchos problemas que les atormentan. Más bien hay que ponerla en el carácter histórico y real de la revelación. La divina automanifestación no se realizó sólo por la comunicación de verdades celestiales, sino por la acción histórica de Dios en los hombres. Las verdades que Dios comunicó no son únicamente, pero sí en su mayor parte, explicación de la acción histórica realizada por Dios en los hombres. En esta acción histórica divina experimentó el hombre quién es Dios, cómo piensa, qué planes tiene respecto al hombre. La acción de Dios tendió desde el principio, desde la vocación de Abraham y Moisés hasta la misión de los profetas, a un determinado suceso histórico. Este suceso era la muerte y resurrección de Cristo, juntamente con la Ascensión y la misión del Espíritu, relacionadas con aquélla. Hasta aquí, las intenciones de Dios respecto al hombre permanecían claras en cierto sentido. En las disposiciones de la salvación que iban sucediéndose "no quedaban aún patente, hasta que vino Cristo, cómo respondería Dios en definitiva a la réplica humana, casi siempre negativa a su acción personal; si la última de sus palabras eficaces sería la palabra de la ira o la del amor. Pero ahora ya está puesta la realidad defini-

tiva, que no puede ser superada ni sustituída: la indisoluble, irrevocable presencia de Dios en el mundo como salud, amor y perdón; como comunicación de la misma realidad, íntima, divina y de su vida trinitaria al mundo, Cristo" [23]. Con Cristo apareció aquella forma de vida que debe tener carácter definitivo para todos los hombres y para la creación entera. Por encima de ella no puede conseguirse una forma de vida superior. Sólo puede tratarse de entender cada vez mejor a Cristo y su acción, y crecer cada vez más en El y en su obra. Para esto téngase en cuenta la doctrina de la redención por Cristo [24].

Así, pues, es evidente que el pueblo de Dios no espera nuevas comunicaciones celestiales más allá de la revelación, que se da en Cristo, a no ser su segunda venida. El Concilio Vaticano expresa así esta conciencia y la responsabilidad que incumbe a la Iglesia: "La doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la Santa Madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de más alta inteligencia (can. 3). Crezca, pues, mucho y poderosamente se adelante en quilates la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre en particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia (Vicente de Lerins)" [25]

14. Las revelaciones privadas no realizan ninguna contribución al mejoramiento de la revelación divina. Mientras la revelación universal y pública, conservada en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, vale para la comunidad eclesiástica misma, la revelación privada se dirige a personas particulares. No pertenece por eso al *depositum fidei*. La Iglesia, como guardiana de la revelación, tiene derecho y deber de examinar la revelación privada. La afronta con gran cautela y reserva. Es extraordinariamente difícil distinguir si una revelación privada ha nacido de las profundas posibilidades que moran en el corazón humano, o si baja del cielo. Incluso cuando la Iglesia, después de un examen cuidadoso y prudente, reconoce como auténtica una revelación privada, nunca se la propone como objeto de obligación universal de fe. La aprobación

eclesiástica dice, más bien, que la revelación privada no está en contradicción con la revelación universal y pública, y que puede servir de edificación espiritual. Si algunos movimientos religiosos han salido de revelaciones privadas y han llevado a declaraciones doctrinales de la Iglesia, sólo han constituído el motivo para la proposición de lo que estaba contenido en el *depositum fidei*.

15. La Iglesia, bajo el gobierno del Espíritu Santo (*Io.* 16, 13), no sólo guarda y predica la automanifestación divina que acabó con Cristo, desde la Ascensión hasta su segunda venida, sino que también la desarrolla. El hecho del desarrollo demuestra su legitimidad. Se realiza según leyes que hasta hoy no han sido perfectamente aclaradas. Es más, puesto que éstas sólo pueden sacarse de la evolución real y no de un *a priori* de la ciencia teológica, únicamente podrán afirmarse íntegramente y con seguridad al fin del proceso total de evolución, esto es, al fin del mundo. Sin embargo, podemos también, dentro de la Historia, abarcar los límites entre los que se mueve la evolución de la revelación. En todo caso tiene que existir una relación íntima entre lo revelado por Dios inmediatamente y las posteriores proposiciones de la Iglesia. Vamos a indicar de qué naturaleza sea esa relación. Hay que tener en cuenta también que, en efecto, las posibilidades de desarrollo son invisibles, pero que su campo es cada vez más estrecho; pues cada verdad de fe propuesta por la Iglesia significa por su parte un nuevo límite que no se puede traspasar en adelante. Con esta delimitación del campo de la verdad se garantiza el no caer en arbitrariedades en la evolución del dogma. A esto se añade una garantía interior e invisible: el Espíritu Santo que viene a ser el corazón y el alma de la Iglesia.

16. Que puede haber una evolución de la revelación tiene su íntimo fundamento en que la expresión conceptual y verbal sólo inadecuadamente puede transmitir el contenido de la revelación. Así le sucede a los testimonios de ésta en la Escritura y en la tradición oral. Sus proposiciones son verdaderas, pero sólo pueden representar lo revelado análogamente. Nadie puede preciarse de una inteligencia tal de Cristo como la de Pablo (*Eph.* 3, 1-3). Sin embargo, no fué él más capaz que cualquier otro Apóstol de comunicar, de una manera exhaustiva en fórmulas conceptuales, lo que vió y experimentó, porque la idea y la palabra no lo permitían. En tales circunstancias pudo y puede suceder que bajo el imperio

del Espíritu Santo, que mueve los espíritus y los corazones, muchas verdades que están oscuras en la Sagrada Escritura con el correr del tiempo vengan a la luz del conocimiento inteligible.

Las verdades reveladas, predicadas por Cristo y los Apóstoles por encargo suyo, forman un todo orgánico, se han entrelazado y mezclado al crecer. Por eso puede descubrirse una verdad por otra, como los pétalos de una flor por sus brácteas, hasta que crece y llega al propio ser claramente perfilado.

En cierto sentido se puede incluso decir que una evolución de la revelación es necesaria, y, en efecto, por doble razón, extrínseca una e intrínseca la otra. Por la primera hemos de decir que la verdad de la revelación debe tomar continuamente aquella forma en la que pueda ser captada y hecha propia por los hombres de una época determinada.

La razón intrínseca está en que la verdad revelada desarrolla una actividad en los creyentes mismos. Por supuesto, el creyente no sólo afirma con su fe proposiciones verdaderas. Por ella está en contacto con lo creído mismo. Pero lo creído tiene, por ser de origen divino, una dinámica que abarca al creyente y le impulsa a un conocimiento cada vez mayor. El resultado sólo puede comprenderse como conocimiento infalible de la fe, naturalmente, si la Iglesia lo propone como tal.

17. Por tanto, la evolución conduce siempre únicamente a un conocimiento más claro y evidente de lo que se da ya en el *depositum fidei*, pero no a un cambio del contenido mismo de la revelación. No se suprime ninguna verdad revelada, afirmada hasta ahora, ni se añade ninguna nueva a la sustancia de la revelación. Lo que una vez fué verdadero y se reconoció y afirmó como verdad, continúa siéndolo. La evolución del dogma se distingue esencialmente de cualquier relativismo dogmático. La forma de expresión de un dogma puede ciertamente experimentar un perfeccionamiento. En la Encíclica *Humani generis* se habla de que la Iglesia "no permanece siempre constante" en el uso de las expresiones técnicas, esforzándose en su "depuración". La evolución del dogma conduce a que la inteligencia, que tiene la Iglesia del depósito de la revelación confiado a ella, crezca y se procure continuamente las formas de expresión exigidas por el asunto y el tiempo. La Iglesia permanece siempre la misma. La que se hace más rica, en cierto sentido, es su memoria, en la que guarda la revelación para comprenderla y anunciarla cada vez de un modo más profundo y detallado.

18. Se puede comparar la evolución del dogma con el crecimiento de un organismo. Aunque la forma de un hombre viejo se distingue de la forma de un niño, sin embargo, es la misma persona que ha ido creciendo de la infancia a la ancianidad.

Cuando se habla de crecimiento del dogma, no hay que pensar en un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol o una flor. Su evolución puede ciertamente compararse al crecimiento orgánico, pero hay que tener conciencia de la distinción. Los dogmas nacen en las definiciones de la Iglesia en pro de la revelación y contra el error. Son el resultado de una garantía fiel y responsable para con Cristo. Cuando el magisterio eclesiástico instituye un dogma, significa ello que la Iglesia, cuya conciencia de fe bajo el gobierno del Espíritu Santo se sintetiza en el magisterio, hace efectiva la fe en Cristo de un modo perceptible y captable por los hombres de una época determinada e incorpora a su memoria para siempre la nueva forma de expresar la fe. Por eso la confección de un dogma no es, a modo de ergotismo, eclesiástico, sino consumación de la fe.

19. Esto resulta aún más claramente inteligible si investigamos el nacimiento de un dogma. Este tiene su fundamento, por regla general, en un riesgo de la revelación, debido a la irrupción de la duda o de la incredulidad. Entonces comienza a afirmarse una verdad revelada, aunque no todavía de una manera refleja. Sigue después el estadio de reflexión. Entonces puede apoderarse de ella la contradicción, cuya forma más clara es la negación, que, no raras veces, toma la forma de una afirmación unilateral de otra verdad. De este modo, por ejemplo, se rechazó en la época de la reforma el sacerdocio individual con la afirmación unilateral del sacerdocio universal. Se hizo una selección en el todo, y se declaró lo seleccionado como lo único válido (αἵρεσις, herejía). Frente a estas abreviaturas y cortes, el pueblo de Dios afirma la totalidad de la revelación. Resalta precisamente con una fuerza especial la verdad amenazada por la contradicción y la negación. Sirve esto a la integración de la fe para afirmar toda la revelación. El pueblo de Dios está aquí representado por los portadores del magisterio eclesiástico establecido por Cristo. Este ratifica la fe en la totalidad de la revelación por medio de una decisión conciliar o de una definición ex cátedra del Papa.

Naturalmente, ya que siempre se lleva a cabo en el lenguaje de una época determinada la discusión de una verdad revelada, de su

sentido y validez, es necesario que el pueblo de Dios exprese su fe en dicha verdad amenazada en el lenguaje del tiempo. La fe entra así en el modo de pensar, proponer y hablar de la época sin variar su contenido. Se expresa, en cierto sentido, en la forma cultural de su época de modo parecido a como el Hijo de Dios se ha exteriorizado en una naturaleza humana concreta. En la dogmatización de la revelación se consigue la encarnación del Logos. En ella se pone de manifiesto que la revelación de Dios ha entrado en la historia y obra en ella como un fermento, para lo cual va tomando continuamente forma histórica. Por ejemplo, en el Concilio de Trento la conceptuación y terminología de la filosofía aristotélica. Podemos señalar como disposición divina el que se ofreciesen precisamente estas formulaciones a la Iglesia para corporalizar su fe en Cristo.

Muchas veces, el fundamento del origen de un dogma no es una doctrina errónea, directamente opuesta a la verdad revelada expresada en el dogma, sino la situación desfavorable u hostil a toda la revelación. Así, por ejemplo, el dogma de la Asunción de María al cielo no fué motivado por la negación expresa de esta verdad, sino, en general, por la interpretación falsa de la vida humana en nuestros días.

El amor a Cristo es también un impulso para el nacimiento de los dogmas. Empuja a los hombres a un conocimiento cada vez más profundo, y ciertamente no sólo a los particulares, sino a la comunidad de los fieles, al pueblo de Dios, a la Iglesia. Aun cuando no se exprese sin más en un dogma el conocimiento progresivo de Cristo, sin embargo existe razón para ello, si es que la profundización en su conocimiento, llevado adelante por el amor, se ve amenazada por la incredulidad. Así se une la preocupación por la conservación de la fe con la piedad para testimoniar un dogma; éste aparece como una forma del amor a Cristo. Por eso, estar obligados a un dogma es estarlo al amor de Cristo.

20. De gran importancia es la cuestión sobre la relación entre un dogma predicado por la Iglesia y el testimonio de la revelación, que se nos conserva en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Acerca de esto hay distintas opiniones. Las mencionaremos para que sea posible un juicio acertado sobre los dogmas mariológicos.

Según una opinión, la verdad que propone la Iglesia en un dogma es una verdad que está contenida formal, aunque no expresamente, en la Sagrada Escritura. El dogma es, según eso, el resultado de la exégesis profunda de un texto de la Sagrada Escritura. Por

ella se explicita lo que está contenido implícitamente en la Escritura. Este proceso se puede entender como un proceso lógico; son propias de éste dos premisas y una conclusión. Las dos premisas con las que se consigue el nuevo conocimiento como conclusión, son, por su parte, verdades reveladas. Por eso los representantes de esta opinión dicen que debe reconocerse también la conclusión como revelación formal.

Juzgando esta explicación de la evolución del dogma, hemos de decir que se puede hacer perfectamente inteligible cómo un dogma no significa nunca un enriquecimiento de la revelación por medio de nuevas verdades extrañas a ella hasta ahora, sino únicamente una nueva visión de la verdad ya dada. Se pregunta, sin embargo, si la interpretación aquí ofrecida de la evolución del dogma se ajusta a la realidad. De muchos dogmas será dificilísimo mostrar que se consiguieron sólo por la exégesis de lo atestiguado en la Sagrada Escritura, o que sean asequibles por este camino, es decir, consecuencia de dos premisas formalmente reveladas. Para poder mantener la tesis parece que muchos de sus representantes atenúan demasiado las exigencias que deben ponerse en una prueba lógica concluyente.

La segunda opinión se queda en esto, en que para la dogmatización de una verdad es suficiente que pueda conseguirse por un silogismo en el que la mayor esté atestiguada formalmente en la Sagrada Escritura y la menor contenga una verdad natural. También en este caso, dicen los representantes de esta segunda opinión, se puede afirmar que la conclusión expresa una verdad revelada; pues el conocimiento natural expresado en la menor sirve sólo para desarrollar el contenido de la proposición revelada. La verdad expresada en la conclusión se designa como virtualmente revelada.

Contra esta explicación de la evolución del dogma se puede objetar que en un silogismo la certeza de la conclusión depende de la certeza de la premisa más débil. Y puesto que la menor contiene sólo una verdad natural, no puede la conclusión contener en sí una verdad revelada.

A pesar de esta dificultad parece, sin embargo, ser verdadera la opinión traída en segundo lugar. En su favor se puede alegar lo siguiente: por de pronto puede hacer, al parecer, comprensible la evolución real del dogma, mejor que la teoría nombrada en primer término. Además hay que añadir que Dios, con sus manifestaciones atestiguadas en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, quiere manifestarnos no sólo lo inmediatamente dicho, sino también lo que de ello se desprende. El lo ha visto de antemano, y por eso querido

juntamente. Mientras nosotros jamás somos capaces de prever la dinámica interna de nuestras palabras y las consecuencias que resultan de ellas, en Dios es distinto. "Tiene necesariamente conciencia de la vitalidad y dinámica real de su comunicación inmediata, y la conoce en todas sus virtualidades y consecuencias. Tiene también de antemano la intención y deseo de causar y guiar esta explicación por su espíritu. Por tanto, El mismo dice también lo que no aparece como dicho en primer término en la historia viva de lo expresado inmediatamente. La explicación virtual, vista del lado de Dios como locutor, realmente es sólo una explicación, aunque por nuestra parte necesite, visto desde los oyentes, de una deducción propia. Lo que nosotros deducimos, Dios, en realidad, no lo ha dicho formalmente (esto es, expresado en el sentido inmediato de la frase) en las proposiciones de las que parte nuestra deducción, pero lo ha comunicado en realidad de modo que puede perfectamente creerse como ciencia suya" [26].

21. Karl Rahner advierte que aquí queda abierta la cuestión de si la relación entre el nuevo conocimiento de la revelación y el dato original debe ser lógicamente necesario, o puede carecer de esa necesidad. El cree que la conclusión vista desde la pura lógica puede ser evidente, pero no que deba serlo; antes bien, puede que sea meramente "fácil de explicar", "conveniente", "probable". La razón de esto la ve en que el que está en contacto con el contenido de la revelación creyéndolo, hace por la virtud del Espíritu Santo experiencias con la revelación que garantizan, en efecto, un conocimiento más seguro, pero no formalizable en estricta lógica. Con razón advierte que la última seguridad sólo la da la decisión del magisterio eclesiástico. Dice así: "Ya en la lógica concreta del hallazgo de la verdad de lo cotidiano hay que iluminar y alcanzar la conclusión, la consecuencia, muy a menudo por caminos totalmente distintos del de la deducción lógica, para poder, en general, buscar las posibles premisas lógicas o ideas universales en las que esta conclusión puede contenerse implícitamente. Traduciendo esto al dominio del conocimiento teológico: ¿Por qué no podía una conciencia (individual o colectiva) conseguir por esta lógica concreta del hallazgo de la verdad una proposición teológica comprendida como verdadera y segura en este conocimiento (si se trata de la conciencia de fe de la Iglesia) directo, global y concreto de la vida de fe sobrenatural, ya antes de que el entendimiento reflexivo del teólogo, que trabaja lógico-deductivamente, haya producido la "prueba" refleja? También

hay en el campo teológico del conocimiento cada vez más profundo de la revelación una "experiencia concreta", un conocimiento que se integra de mil observaciones captadas sólo "instintivamente" y que sólo muy difícilmente puede representarse en una cadena de fórmulas silogísticas, si es que después de todo es posible. Este conocimiento muy "racional" de naturaleza irrefleja es aún más rico que la articulación refleja siempre posterior (aunque en cierta manera necesaria) y la exposición lógica de tal conocimiento. Un ser vivo de naturaleza complicada necesita un esqueleto, pero es más que este esqueleto, que vive también él mismo por el todo. Así, pues, aunque el conocimiento más explícito de la fe no pueda ser probado necesariamente, *hic et nunc,* por cada teólogo en particular como contenido en el conocimiento menos explícito (anterior), esta circunstancia no es de todos modos criterio opuesto a que este conocimiento posterior se halle contenido realmente en el precedente" [27].

22. Karl Rahner intenta dar, aún aparte de las dos teorías esbozadas aquí, una explicación de la evolución del dogma que expondremos sucintamente. Opina que en las dos teorías anteriormente citadas se parte, ante todo, de proposiciones determinadas para conseguir nuevos conocimientos. Sin embargo, se puede también partir de la cosa misma. En primer lugar indica que los Apóstoles habrían tenido experiencias de Cristo, que permanecen antes y después de todo lo que ellos hubieran dicho formalmente, y que serían una fuente inagotable para ello. Cristo, como el medio vivo entre Dios y el mundo, al que ellos habrían visto con los ojos y palpado con las manos, debe ser el objeto de una experiencia más simple, total, sencilla y, sin embargo, más rica que las proposiciones particulares por las que puede acuñarse esta experiencia en un progreso fundamental ilimitado. Incluso en los casos en que la palabra hablada del Señor, como tal, a causa del determinado contenido de la revelación no accesible por otros modos, sea el necesario punto de partida de la fe de los Apóstoles, han debido oírse estas palabras dentro de la experiencia viva del trato concreto con el Señor. De ahí que, incluso en estos casos, la experiencia concreta deba ser un presupuesto esencial del verdadero conocimiento, cada vez más profundo, de las palabras habladas y oídas. Esta experiencia, sin embargo, está obligada a decirse a sí misma lo que sabe. El grado inicial de autorreflexión de la experiencia por más pequeño que pudiera ser, nunca puede faltar del todo. Toda explicación lograda en proposiciones asegura e ilumina la experiencia original, la permite volver continua-

mente a sí misma y es un momento esencial interior de la experiencia viva. Aquí se pone de manifiesto que una nueva proposición nacida de la autorreflexión, y la antigua ciencia, no se relacionan como lo explícito e implícito lógicamente, sino como la afirmación explícita parcial de una proposición y la posesión irrefleja, total y espiritual, de la verdad íntegra; de modo que la proposición explícita es a la vez más y menos que lo implícito de lo que procede. Más, porque como formulada reflejamente aclara la posesión original, sencilla y espiritual de la verdad y la enriquece de este modo. Menos, porque sólo afirma reflejamente una parte que ya de antemano se poseía espiritualmente.

Lo que vale de los Apóstoles, puede también decirse, con la correspondiente modificación, de los fieles de la época posterior a ellos. También a éstos les acaecen experiencias de orden espiritual que subyacen a los conocimientos expresados en las proposiciones de fe. Rahner lo declara de la manera siguiente: "Los Apóstoles dejan en herencia no sólo proposiciones sobre su experiencia, sino su espíritu, el Espíritu Santo de Dios, la verdad real, por consiguiente, de lo que han experimentado en Cristo. Con su palabra se conserva y está presente también su propia experiencia. Espíritu y palabra forman juntos la posibilidad eficaz y duradera de una experiencia que fundamentalmente es la misma que la de los Apóstoles, aunque por apoyarse en la palabra transmitida por éstos y remitir a su experiencia y continuarla, sigue siendo esencialmente una experiencia que tiene raíz histórica, y nunca podría permanecer viva si fuese cortada de su unión con los Apóstoles a través de la palabra, los sacramentos y la transmisión de los poderes de autoridad. Pero, justamente, esta sucesión apostólica, en un sentido pleno y amplio de la palabra, transmite a la Iglesia posapostólica, también precisamente respecto al conocimiento de la fe, no sólo una suma de proposiciones, sino la experiencia viva: el Espíritu Santo, el Señor que está siempre en la Iglesia, la percepción viva y el instinto de la fe, el sentido siempre despierto y operante en el espíritu de lo que es verdadero y falso en el campo de la fe, de lo que es homogéneo como proposición formulada con la vitalidad indivisa de la verdad poseída sencillamente, y de lo que no lo es. Por cuanto que también aquí, en la evolución del dogma posterior a los Apóstoles, puede darse relación entre lo implícito de la posesión irrefleja, cognoscitiva, vital de la verdad "íntegra y lo explícito en proposiciones siempre fragmentario. En este caso, con tal explicación, tenemos sólo la relación contemporánea y necesaria a las explicacio-

ciones anteriores propuestas ya a modo de proposiciones, y el paso de la experiencia original a través de una tradición ya formulada a una nueva explicación, realizado de manera más vigorosa y más necesario que en la época apostólica" [28].

Rahner distingue entre lo formalmente dicho y lo no formalmente dicho, a pesar de ser comunicado formalmente. Esta distinción puede hacerse en todas las afirmaciones humanas, excepto en las proposiciones matemáticas, geométricas y lógico-formales. Toda afirmación tiene en cierta manera un campo de sentido que le pertenece y que se comunica formalmente con ella, aunque no se contenga formalmente en la misma. Se piensa, se comunica, se escucha junto con la afirmación de manera no explícita. Lo que se expresa formalmente no puede tener, en sentido estricto, carácter implícito; pero puede muy bien lo que se comunica formalmente en la expresión, como su campo de sentido, contenerse implícitamente en ella. Se podría afirmar de esto que está expresado virtualmente junto con la afirmación propia, aunque no se comunique formalmente. Rahner señala la expresión "yo te quiero". Nota, con razón, que aquí, aunque en la expresión misma sólo se nombre el amor, se piensa, se manifiesta y se entiende a la vez la fidelidad inherente al amor. Cuando se deduce de la proposición "yo te amo", que el amante A es fiel al amado B, el conocimiento de la fidelidad es una explicación del amor. La proposición "yo te soy fiel" es, en realidad, según su manera formal de expresión, distinta de la proposición "yo te amo". Sin embargo cae en el campo de sentido de ésta y se inserta formalmente en él. Por la explicación resulta de lo que sólo se comunica formalmente, un conocimiento que se expresa formalmente.

A base de estas reflexiones podemos describir la relación entre un dogma y la revelación, contenida en la Escritura y tradición, de la manera siguiente: las afirmaciones expresas e inmediatamente perceptibles de la revelación en su multiplicidad se las ve, acepta y se las investiga y cuestiona sobre la base de lo que se piensa y comunica a la vez como fondo y principio completo y unitario en la multiplicidad de las mismas. A esta representación fundamental pensada y comunicada juntamente, se la pone expresamente de relieve e incluso se la formula en una afirmación. Por esta afirmación, que trasciende y comprende la pluralidad de las proposiciones oídas y percibidas en primer término, se consigue la proposición expresada, esto es, el dogma, reconociendo que está comunicado implícitamente. El conocimiento logrado por tal método no cae, como fácilmente puede verse, fuera de la esfera de lo propiamente revelado; puede,

por tanto, ser proclamado como dogma por la Iglesia. Naturalmente, la última certeza sólo se consigue con tal proclamación. El magisterio eclesiástico puede aún después garantizar como verdadero un conocimiento así logrado, si la reflexión de la fe del simple fiel no llega a un resultado seguro [29].

En definitiva, es el Espíritu Santo el que desencadena y rige todo este proceso; impide las infiltraciones y empuja hacia un conocimiento mayor, cada vez más profundo.

(Más detalles sobre el problema de la evolución del dogma en mi *Dogmática* [30].)

23. La ciencia dogmática explica lo que el magisterio eclesiástico propone para que se crea, fundado en el testimonio de la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Si para esto utiliza la Sagrada Escritura en el sentido citado antes, es que intenta su interpretación dogmática. Se distingue ésta de la exegética; pues la exégesis aclara la historia literaria, el texto y el sentido literal de la Escritura. La interpretación dogmática intenta comprender el contenido de fe de la palabra de la Escritura, y alcanzar el pensamiento unitario que reúna las distintas partes en el todo. Para esto, la exégesis le ofrece el fundamento.

VII. *Los textos mariológicos de la Escritura.*

24. Los libros de la Sagrada Escritura no nos ofrecen acerca de María tanto como para que podamos escribir la historia de su vida. Sólo atestiguan particularidades de Ella y únicamente en cuanto se relacionan con Cristo. La intención inmediata del testimonio revelado del Nuevo Testamento no se dirige hacia María, sino hacia Cristo; hacia María sólo en cuanto es de importancia para la entrada de Cristo en la historia humana, y en cuanto ésta, su función repercute en la historia de la salvación, en la vida de Jesús y también en la vida de la Iglesia. Con esto queda, en absoluto, dicho lo decisivo sobre María; sin embargo faltan particularidades biográficas, como, por ejemplo, datos sobre la fecha de su nacimiento, su modo de vida antes de la Anunciación, su actividad en Nazaret o su vida después de la muerte de Jesús. Con todo, para la explicación teológica de María importan poco las cuestiones biográficas. Lo que interesa a la fe y su inteligencia es el papel que María ha desempeñado en la historia de la salvación. Y de esto nos dan las Sagradas Escrituras explicación suficiente.

25. Los Evangelios de San Mateo y de San Lucas son los que informan de María en la mayoría de los casos. Ambos conservan la historia de la infancia. Sin embargo se distinguen aquí tanto uno de otro que es difícil reducir a un común denominador sus declaraciones. Por eso tampoco se puede pensar en una fuente única para ambos Evangelios. Más bien han debido presentarse en ello tradiciones distintas. En el curso de la exposición mostraremos cómo hay que entender esto.

No obstante, los dos Evangelios se completan, comunicando uno lo que falta en otro.

A pesar de la diferencia, ofrecen un gran número de rasgos comunes, que son de mucha importancia para la Mariología. J. Schmid enumera, en su comentario al Evangelio de San Lucas, los siguientes puntos comunes: 1) La concepción y nacimiento de Jesús de una virgen llamada María *(Mt.* 1, 18-20; v. también 2, 11, 13, 20, sigs.; *Lc.* 1, 26-38). 2) Para ambos está desposada con un hombre llamado José *(Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 27). 3) Según los dos, José procedía de la estirpe de David *(Mt.* 1, 16-20; *Lc.* 1, 27; 2, 4). 4) Según ambos, la concepción se realiza por el Espíritu Santo. En los dos se dice claramente que José no era el padre verdadero de Jesús. 5) La concepción de Jesús se efectuó en el tiempo en que María estaba ya desposada con José, pero aún no había sido conducida a casa de su esposo *(Mt.* 1, 18; *Lc.* 1, 27). 6) El nacimiento de Jesús, por el contrario, tuvo lugar después que María fué ya conducida (a casa) por José *(Mt.* 1, 24 sigs; *Lc.* 2, 5). 7) El nacimiento de Jesús, según San Mateo, 2, 1, cayó expresamente; según *Lc.* 1, 5, por lo menos verosímilmente, en los días del rey Herodes. 8) Según ambos evangelistas, el nombre de Jesús es determinado de antemano por un ángel *(Mt.* 1, 21: a José; *Lc.* 1, 31: a María). 9) Jesús procedía de la estirpe de David *(Mt.* 1, 1; *Lc.* 1, 32). 10) Nació en Belén, en tierra de Judá *(Mt.* 2, 5 sigs.), en la ciudad de David *(Lc.* 2, 11). 11) Ambos relatan el posterior cambio de domicilio, o sea, la vuelta de la Sagrada Familia a Nazaret *(Mt.* 2, 23; *Lc.* 2, 39).

La diferencia capital entre un testimonio y otro está en esto; en que San Mateo traza una imagen más sombría; el Mesías que viene a este mundo es rechazado y perseguido por el círculo oficial. San Lucas, por el contrario, pone colores más claros y amables; según su testimonio, el gozo y el júbilo reinan a la llegada del Mesías. Posteriormente anota San Mateo expresamente que se cumplieron ahora todas las promesas del Antiguo Testamento. También San Lucas está dominado por la convicción de que las profecías del

Antiguo Testamento se cumplen con la concepción y el nacimiento de Cristo (1, 31-34), pero no lo pone de relieve formalmente.

De máxima importancia es la cuestión de la historicidad de los sucesos citados por San Mateo y San Lucas. Para el enjuiciamiento de lo que nos dicen de María es, naturalmente, decisivo saber si ofrecen invenciones propias o extrañas, o si atestiguan la realidad. La teología liberal reconoce, es cierto, como un hecho histórico, que los narradores neotestamentarios consideraban como acontecimientos reales los sucesos que narraban, pero su carácter histórico mismo es negado por ella más allá de lo debido. Contra éste se hace valer que los relatos de la infancia de ambos Evangelistas están llenos de milagros y se mueven en un estilo edificante y pío; de ahí que no sean otra cosa que un caso más de narraciones míticas. En particular se retransmitieron los mitos de nacimientos de dioses en forma modificada. Según otra interpretación los relatos de la infancia son nuevas ediciones de narraciones del Antiguo Testamento; por ejemplo, la narración de la esterilidad de Sara y la promesa y concesión de un hijo (*Gen.*, 18), o el nacimiento e infancia de Sansón y Samuel (*Jud.*, 13; *Sam.*, 1-3) [31].

Desde el momento que se niega el carácter histórico de los relatos de la infancia por los milagros o sucesos maravillosos narrados en ellos, la negación descansa sobre un *a priori* religioso en la concepción del mundo. Contra tal prevención y apego a un presupuesto ideológico sólo se puede decir que de ese modo queda determinado despóticamente lo que es históricamente posible o imposible, lo que debe suceder y lo que no debe suceder. En definitiva, el juicio sobre la historicidad de los relatos de la infancia dependerá de la postura frente a la figura de Jesucristo. El que rechace todo lo sobrenatural de la figura de Cristo deberá también, por consiguiente, juzgar como leyendas los relatos de la infancia. Sin embargo no hace justicia a la realidad neotestamentaria, tal como se manifiesta en todo el libro acerca de la figura y obra de Jesucristo. Quien reconoce como históricos a Jesucristo y las acciones que de El se atestiguan, no puede tampoco desnudar a los relatos de la infancia de su carácter de tales; pues San Mateo y San Lucas pretenden ofrecer en ellos historia, como en todo su Evangelio. Las narraciones de la infancia son realmente el preludio de la acción histórica de Jesús. En definitiva, pues, el reconocimiento o recusación de estos capítulos evangélicos, como de todos los restantes, depende de la postura de fe. Quien se tiene a sí mismo y a su razón por la medida definitiva del conocimiento de la realidad, restringe su campo de visión

de manera ilícita. Quien, al contrario, está dispuesto a dejarse mostrar por Dios las realidades que no es capaz de penetrar la fuerza natural de la razón humana, consigue una visión de la anchura y plenitud de Dios mismo, y puede con la fuerza visiva de la fe percibir y reconocer cosas y procesos que el infiel no puede ver.

Distintas observaciones nos hablan de que se trata de procesos históricos y no de leyendas y mitos. Tanto en Mateo como en Lucas, la exégesis pone de manifiesto un colorido local palestinense claro. Si hubiera intentado acaso el Evangelista San Mateo hacer, no una historia, sino un mito, hubiera entonces ofrecido una narración totalmente distinta, es decir, una narración brillante de los sucesos del nacimiento. Cuán distante estaba, sin embargo, de esto; se echa de ver, por ejemplo, en su relato de los tres Magos. Estos no son presentados como reyes que entran en Jerusalén con pompa principesca. Cristo no es caracterizado como un Soberano ante quien los hombres se postran, sino como un niño desvalido que atrae sobre sí la persecución.

Por lo que se refiere, en especial, al relato de Lucas, la investigación de su estructura, lenguaje y ritmo manifiesta, como lo ha probado detalladamente el P. Gaechter, que afluyó al Evangelista de una antigua tradición galilea. Los capítulos I y II fueron compuestos originariamente en lengua hebrea (no en arameo) y traducidos al griego por un judío cristiano, familiarizado con los Setenta y su léxico. La cultura judía política y religiosa sirve de fondo. El autor original fué un hombre que vivía totalmente al servicio del Templo y presuponía también en sus lectores un conocimiento exacto del mismo servicio; había sido, incluso, sacerdote. Lo mismo debía decirse del traductor. Vive también él en los conceptos de la ley judaica, tanto, que en el relato de la infancia de Lucas como en el de Mateo domina una atmósfera precristiana, judía; ya que, según *Act.* 6, 7, un gran número de sacerdotes se sometió a la fe de Cristo, es totalmente posible que su autor sea un sacerdote.

El mismo Lucas sólo añadió pocas cosas al relato llegado a él. Lo retocó ligeramente en cuanto al léxico y suprimió inexactitudes cronológicas. Mientras en la forma original del relato se dice que el ángel fué enviado a Zacarías en los días de Herodes, quedando con ello un espacio grande de tiempo, Lucas añadió la frase: "Fué este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria Cirino." La investigación del modo propio de expresarse de Lucas, 2, 2, da por resultado que hay que atribuirle el texto.

Queda aún por examinar la cuestión de dónde reciben su co-

nocimiento los autores o el autor de la forma original del relato de la infancia. Unicamente a las personas interesadas puede remontarse. La fuente principal es María misma. Sobre el camino que va desde María hasta la forma original del relato calla la Sagrada Escritura.

Fuera del relato de la infancia, Mateo y Lucas hablan pocas veces más de María, y la mayoría sólo con la designación "la Madre del Señor" o "su Madre", sin decir su nombre (*Mt.* 12, 46; 13, 55; *Lc.* 2, 41-51; 8, 19-21).

26. Los otros dos Evangelistas se limitan a unos pocos y escuetos datos (*Mc.* 3, 31-35; 6, 3; *Io.* 2, 1-11; 6, 42; 19, 25). En los *Hechos de los Apóstoles* se habla sólo una vez de María, al relatar la venida del Espíritu Santo (1, 14). En las *Cartas del Nuevo Testamento* se remite dos veces a María, y precisamente por Pablo en la carta a los Gálatas (4, 4) y en la carta a los Romanos (1, 3), sin traer, ciertamente, su nombre. Sin embargo, ambos lugares bastan para decir que la Mariología tiene un fundamento paulino. El *Apocalipsis* de San Juan habla indirectamente de María, pues la mujer que está vestida del sol significa inmediatamente la Iglesia, pero mediatamente a María, representante de Ella (c. 12).

27. Los escasos datos de la Sagrada Escritura no son suficientes para escribir una vida de María. El Espíritu Santo, inspirador de los escritores neotestamentarios, no ha atendido, evidentemente, a la integridad de esta cuestión. Eligió sólo algunos acontecimientos que son decisivos para la inteligencia del papel de María en la historia de la salvación. Brillan con más claridad por la eliminación de toda nota biográfica. Lo que no es de importancia desde el punto de vista de la economía soteriológica, el Espíritu Santo lo dejó en la oscuridad.

Podemos completar algo por la historia contemporánea. Es verdad que nunca menciona a María, pero señala el marco en el que se desarrolló su vida. Tenemos noticia del ambiente de ésta. Para ello, el historiador judío Flavio Josefo y el *Talmud* nos prestan colaboración. Por supuesto que si se utilizan tales fuentes no hay que olvidar que solamente pueden emplearse con gran precaución. Esto vale, sobre todo, para el *Talmud*, pues la literatura rabínica, que fué creada después de la caída del estado judío, acostumbra a trasladar usos y costumbres tardíos a tiempos anteriores y a tratarlas como patrones de vida. De ese modo retrocede, precisamente,

lo característico, lo peculiar y personal-individual de la vida del hombre particular. Así, pues, estas fuentes, sólo en medida moderada, son apropiadas para darnos una explicación de María.

VIII. *Los Apócrifos.*

28. Escasas noticias, seguras e independientes ofrecen los así llamados apócrifos, es decir, aquellos escritos que proceden de autores desconocidos, pero que se extendieron bajo el nombre de una personalidad bíblica importante para proporcionarles una autoridad especial. Ya que los apócrifos juegan no pequeño papel en muchas manifestaciones literarias del presente, y con frecuencia se les mira indebidamente con aquella confianza que sólo corresponde a la Sagrada Escritura, hemos de hablar, en particular, de ellos.

Hay que distinguir en la literatura apócrifa entre un grupo que permanece dentro de la doctrina de la Iglesia y un grupo herético. El grupo eclesiástico se propuso como tarea defender las verdades de la fe atacadas por los herejes. Los autores utilizan para esto el método de la perífrasis y el adorno poético de los textos de la Escritura. El límite entre los apócrifos heréticos y ortodoxos no es siempre fácil de trazar; pero mientras los apócrifos heréticos han nacido del espíritu gnóstico-maniqueo, y combaten por eso la verdadera encarnación de Dios, los apócrifos ortodoxos sirven a la creencia en la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo.

Los escritos apócrifos mariológicos se ocupan detalladamente del nacimiento e infancia, así como de la muerte y Asunción de María. Los principales testimonios de este género de literatura son el protoevangelio de Santiago (originariamente se llama Historia de Santiago sobre el nacimiento de María), el Evangelio del Seudo-Mateo, el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Pedro, el Evangelio árabe de la infancia, la Oda décima de Salomón, la Asunción de Isaías y el Transitus Mariae divulgado en varias ediciones. Particular influjo ejerció sobre la piedad mariana, y sobre el arte de la Edad Media, el Protoevangelio de Santiago, narración del siglo II sobre la infancia y nacimiento virginal de Cristo. Apareció a principos del siglo IV en Occidente en forma latina y gozó de gran estimación. La obra pertenece a la literatura eclesiástica y ortodoxa [32].

Para darse cuenta del valor de los apócrifos vamos a esbozar el contenido de este "Evangelio": Joaquín y Ana están en profunda angustia por su esterilidad. Por creer que debe verse en ello la ex-

presión del desagrado divino, el sacrificio de Joaquín es rechazado por el sacerdote Rubén. Entonces un ángel anuncia a los dos esposos el nacimiento de una hija. María nació. A los tres años es llevada la niña al Templo, y el sacerdote la coloca en la tercera grada del altar, donde ella baila alegremente. Crece en el templo y recibe su sustento diario de manos de los ángeles. Cuando María llega a hacerse doncella, el Sumo Sacerdote Zacarías convoca a los viudos de Israel y lleva sus báculos al Santuario. De la vara de José sale una paloma, y de este modo es designado como el elegido que debe proteger a María. Cuando hay que fabricar un nuevo velo para el templo a María le toca hilar.

Vamos a dar dos modelos de texto del protoevangelio. Uno nos va a comunicar el proceso del acontecimiento textualmente: "Por entonces los sacerdotes se reunieron y acordaron hacer un velo para el templo del Señor; y el sacerdote dijo: "Llamadme algunas doncellas sin mancha de la tribu de David." Se marcharon los ministros; y, después de haber buscado, encontraron siete vírgenes. Entonces el sacerdote le vino a la memoria el recuerdo de María (aquella jovencita que, siendo de estirpe davídica, se conservaba inmaculada a los ojos de Dios); y los emisarios se fueron y la trajeron.

Después que introdujeron a todas en el templo, dijo el sacerdote: "Echadme suertes a ver quién es la que ha de bordar el oro, el amianto, el lino, la seda, el jacinto, la escarlata y la verdadera púrpura." Y la escarlata y la púrpura auténtica le tocaron a María, quien, en cogiéndolas, se marchó a su casa. En aquel tiempo se quedó mudo Zacarías, siendo sustituído por Samuel hasta tanto que pudo hablar. María tomó en sus manos la escarlata y se puso a hilarla.

Cierto día cogió María un cántaro y se fué a llenarlo de agua. Mas he aquí que se dejó oír una voz que decía: "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres." Ella se puso a mirar en torno, a derecha e izquierda, para ver de dónde podía provenir esta voz. Y, toda temblorosa, se marchó a su casa, dejó el ánfora, cogió la púrpura, se sentó en su escaño y se puso a hilarla.

Mas de pronto un ángel del Señor se presentó ante ella, diciendo: "No temas, María, pues has hallado gracia ante el Señor Omnipotente y vas a concebir por su palabra." Pero ella, al oírlo, quedó perpleja y dijo entre sí: "¿Deberé yo concebir por virtud del Dios vivo y habré de dar a luz luego como las demás mujeres?"

A lo que respondió el ángel: "No será así María, sino que la virtud del Señor te cubrirá con su sombra; por lo cual, además, el fruto santo que ha de nacer de ti será llamado Hijo del Altísimo. Tú le pondrás por nombre Jesús, pues El salvará a su pueblo de sus propias iniquidades." Entonces dijo María: "He aquí la esclava del Señor en su presencia; hágase en mí según tu palabra" [33].

Cuando los signos de la maternidad se hacen visibles, José pide explicaciones a María. Esta jura: "Por vida del Señor mi Dios, que no sé de dónde ha venido esto" [34]. José es ilustrado por un ángel. Anás acusa a José de haber seducido a la doncella. José y María deben someterse a un juicio de Dios y beber el agua de los celos. No les pasa nada. Cuando Cristo nace en una cueva en Belén la Naturaleza se queda quieta media hora. José busca una comadrona. Cuando ésta llega a la cueva, encuentra que María aun después del nacimiento del niño, es todavía virgen. Cuenta este milagro a Salomé, pero ésta no le da crédito. En castigo se le seca la mano. La obra acaba con la narración de la visita de los Magos, la matanza de los inocentes, la fuga de Isabel, el asesinato del sumo sacerdote Zacarías y la elección por suerte del anciano Simeón para Sumo Sacerdote [35].

Para apreciar esta narración apócrifa hemos de decir que no sería justo con el escrito si se le aplicase la medida de un relato histórico. Más bien hay que valorarlo como poesía religiosa. Si se le entendiese como relato histórico entonces habría que decir que lo que sobrepasa en él los sucesos narrados en los Evangelios auténticos, se puede demostrar generalmente como falso allí donde es posible una comprobación. Por eso pierden también el crédito los datos no comprobados; así, por ejemplo, fué absolutamente imposible que María bailase en la tercera grada del altar, pues ningún ser femenino podía pasar jamás hasta allí. Fuera de eso, el altar no tenía gradas. Además, el anciano Simeón no podía ser elegido por suerte, pues el Sumo Sacerdote jamás se sorteaba. Tampoco tenía el autor conocimiento del lugar o sólo un conocimiento muy exiguo.

Sin embargo, la obra tiene gran fuerza como poesía. Si, por ejemplo, se habla en el escrito apócrifo de tejer el velo del templo, esto debía ser una prueba simbólica de que Cristo se albergaba ahora en María como Dios estuvo antes presente en el Santísimo del templo que cubría el velo.

Por lo que se refiere al motivo simbólico de sacar agua, se aprovechó en este caso la significación del agua, a menudo sub-

rayada en los relatos bíblicos. El agua tiene la capacidad de ser imagen de los dones salutíferos de Dios, de modo que Jesús mismo se compara en el Evangelio de San Juan al agua viva (*Io.* 7, 37 sigs.). Así se puede comprender el tema como una alusión a Cristo, como signo de su vida en el seno de María. En el relato se representa en forma poética el misterio de la fe y es comprensible que en arte se haya recurrido al protoevangelio tanto en la antigüedad cristiana como en la Edad Media.

Muchas veces se ha afirmado que los apócrifos habían ejercido un influjo esencial sobre la mariología católica. Pero esto es una afirmación banal. La inteligencia católica de María se ha desarrollado por la fe en Cristo. Las leyendas apócrifas no fueron para la fe en María ningún fundamento importante, aunque hubiesen aportado muchos temas a la piedad mariana y al arte. Particularmente los apócrifos no han ejercido ningún influjo efectivo sobre la verdad de la Asunción corporal de María al cielo, que se desarrolló lentamente a partir de la fe en Cristo. De esto hablaremos más tarde.

29. Así como se puede probar que, en cuanto al contenido, la fe marial de la Iglesia católica no ha tomado ningún elemento esencial de los apócrifos, igualmente puede mostrarse, por el trato que los apócrifos recibieron en la antigua Iglesia, que no podían ejercer influjo de esa categoría. La Iglesia tomó posición incluso frente a los apócrifos no heréticos, a fin de distinguirlos clara y seguramente de las Sagradas Escrituras canónicas.

Hacia 215, Clemente de Alejandría se muestra, en efecto, influído por el Protoevangelio de Santiago cuando habla de que María, según afirmación de algunas gentes, fué hallada virgen por la comadrona, después del nacimiento de su hijo [36]. Pero el tema de la partera no ha entrado en manera alguna en la fe de la Iglesia, y para ésta la virginidad se apoya no en la comprobación de la comadrona, sino en el testimonio de la Sagrada Escritura inspirada. Cirilo de Jerusalén exhorta en el año 348 a los catecúmenos: "No me leas los apócrifos. Puesto que desconoces las Escrituras reconocidas por todos, ¿por qué andas mendigando en vano de los libros dudosos? Lee las Escrituras divinas" [37]. De modo parecido se expresa la epístola eortástica de San Atanasio [38]. Jerónimo llama al Protoevangelio de Santiago una ficción de los herejes, una fantasmagoría apócrifa, un sueño [39]. San Agustín declara: "Omitamos las fábulas de aquellas escrituras que son llamadas apócrifas, por razón de que su origen oculto fué desconocido a los Padres" [40]. Un predicador caro-

lingio (falsamente identificado con San Agustín) dice: "Según es costumbre en la Iglesia de Cristo, se dice que en el día de hoy la Virgen María fué asunta a los cielos. Pero ninguna historia católica narra de qué modo pasó de aquí al reino celeste. La Iglesia de Dios no sólo desprecia los apócrifos, sino que incluso los ignora... En manera alguna puede permitirse su lectura para confirmar la verdad de la realidad... Debe bastar a nuestro conocimiento humano confesarla únicamente verdadera reina de los cielos, en razón de que dió a luz al Rey de los ángeles" [41].

Aún más severamente se expresa el Magisterio eclesiástico. En el canon 59 del Sínodo de Laordicea (después del 341) se prohibió estrictamente el uso de los libros acanónicos [42] y en el canon 16 del Concilio de Nicea [43] se rechazaron las Escrituras fuera de canon. El Papa Inocencio I enumera, en su carta al Obispo Exuperio de Tolosa el año 405, primeramente las Escrituras canónicas, y luego continúa: "Lo demás que está escrito bajo el nombre de Matías o de Santiago el Menor o bajo el nombre de Pedro y Juan, y son obras de un tal Leucio (o bajo el nombre de Andrés que lo es de Nexócaris y Leónidas, filósofos), y si hay otras por el estilo, sabe que no sólo han de rechazarse, sino que también deben ser condenadas" [44].

El *Decretum Gelasianum*, que se atribuye a uno de los papas Dámaso, Gelasio u Hormisdas, condena numerosos apócrifos y escritos heréticos, entre ellos los siguientes: los evangelios apócrifos llamados de Matías, de Santiago el Menor, de Tomás, el usado por los maniqueos, el libro apócrifo sobre la infancia del Salvador, sobre el nacimiento del Salvador y sobre María y la partera, el libro de la muerte de María.

Todas estas obras hay que caracterizarlas como productos de la fantasía. Carecen de valor histórico y no pueden, por tanto, ofrecer a la mariología católica ninguna contribución independiente. Por el contrario, son apropiados para oscurecerla; constituyen el terreno abonado para el mito marial, enemigo de la mariología católica, si no son incluso ya productos de ese mito.

IX. *Resumen*

30. Así, pues, para la mariología católica únicamente son de consideración las Sagradas Escrituras reconocidas por la Iglesia, la tradición oral y las definiciones eclesiásticas. Las últimas forman el punto de partida de nuestra exposición.

La Iglesia tiene cuatro dogmas marianos. A la antigüedad cristiana pertenece el dogma de la maternidad divina y el de la virginidad. Ambos están estrechamente relacionados entre sí. En la época moderna se han proclamado los dogmas de la Inmaculada Concepción de María y de su Asunción corporal al cielo; el primero, el 8 de diciembre de 1854, por el Papa Pío IX; el último, el 1 de noviembre de 1950 por el Papa Pío XII.

Un gran número de encíclicas sirven para dilucidar la fe católica en María [45]. Además, para la mariología es importante la piedad mariana, tanto en su forma litúrgica oficial, como también en sus realizaciones extralitúrgicas, pues en la piedad mariana se expresa la fe mariana. Indudablemente, hay que tener en cuenta en este caso que la fe en María no se expresa de modo adecuado en las formas de la piedad mariana, ya porque la piedad se queda rezagada respecto al dogma, ya porque sobrepasa la doctrina mariana garantizada por la Iglesia. Por eso la frase *lex supplicandi, lex credendi* sólo puede ser válida bajo determinado aspecto. La liturgia no puede ser absolutamente el "leitmotiv" de la fe, antes bien la fe es "leitmotiv" para la inteligencia de la liturgia, y así la liturgia nacida de la fe es a su vez una forma expresiva de ésta.

El Papa Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*, de 2 de noviembre de 1947, ha dicho acerca de esto lo siguiente: "Este indiscutible derecho de la jerarquía eclesiástica es demostrado también por el hecho de que la Sagrada Liturgia tiene estrechas relaciones con aquellos principios doctrinales que la Iglesia propone como formando parte de verdades certísimas, y, por consiguiente, debe conformarse a los dictámenes de la fe católica, proclamados por la autoridad del Sagrado Magisterio para tutelar la integridad de la religión revelada por Dios.

A este propósito, venerables hermanos, queremos plantear en sus justos términos una cosa que creemos no os será desconocida, a saber: el error de aquellos que han pretendido que la sagrada liturgia era sólo un experimento del dogma, en cuanto que si una de sus verdades producía frutos de piedad y de santidad a través de los ritos de la sagrada liturgia, la Iglesia debía aprobarla y, en caso contrario, reprobarla. De donde aquel principio: la ley de la oración es la ley de la fe.

No es, sin embargo, esto lo que enseña y manda la Iglesia. El culto que ésta rinde a Dios es, como breve y claramente dice San Agustín, una continua profesión de fe católica y un ejercicio de la esperanza y de la caridad: "A Dios se le debe honrar con la fe,

la esperanza y la caridad." En la sagrada liturgia hacemos explícita profesión de fe, no sólo con la celebración de los divinos misterios, con la consumación del sacrificio y la administración de los sacramentos, sino también recitando y cantado el símbolo de la fe, que es como el distintivo de los cristianos, con la lectura de los otros documentos y de las sagradas letras escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo. Toda la liturgia tiene, pues, un contenido de fe católica, en cuanto atestigua públicamente la fe de la Iglesia. Por este motivo, siempre que se ha tratado de definir un dogma, los Sumos Pontífices y los Concilios, al documentarse en las llamadas "fuentes teológicas", no pocas veces han extraído también argumentos de esta sagrada disciplina, como hizo, por ejemplo, nuestro predecesor de inmortal memoria Pío IX, cuando definió la Inmaculada Concepción de la Virgen María. De la misma forma la Iglesia y los Santos Padres, cuando se discutía una verdad controvertida o puesta en duda, no han dejado de recurrir también a los ritos venerables transmitidos desde la antigüedad. Así nació la conocida y venerada sentencia "que la ley de la oración establezca la ley de la fe". La liturgia, pues, no determina ni constituye en sentido absoluto por virtud propia la fe católica; pero siendo también una profesión de las verdades celestiales, profesión sometida al supremo Magisterio de la Iglesia, puede proporcionar argumentos y testimonios de no escaso valor para aclarar un punto particular de la doctrina cristiana. De aquí que si queremos distinguir y determinar de manera absoluta y general las relaciones entre la fe y la liturgia podamos afirmar con razón: "La ley de la fe debe establecer la ley de la oración" [46].

§ 3

María, la Madre del Dios humanado

1. El Hijo de Dios pudo unirse con la naturaleza humana de muchas maneras. Sin embargo, quiso entrar en la sucesión de las generaciones humanas de modo que hiciese visible como un eslabón en la cadena de las mismas. El tomar sobre sí el destino humano le obligó a transformarlo desde dentro. Por eso tomó la naturaleza humana de una mujer, de la misma manera que se realiza toda encarnación desde Adan. Una mujer fué su madre. Por tanto, es

cierto: María es, en sentido verdadero y propio, Madre de Cristo. Por consiguiente, también en sentido verdadero y propio, Madre de Dios.

Las realidades dadas a conocer en estas proposiciones pertenecen a la sustancia de la revelación, y son también, por tanto, contenido de la fe verdadera. Si Cristo es el centro de aquel suceso en el que tuvo lugar la automanifestación de Dios, y debe ser confesado como tal por los que creen en la revelación, entonces María entra dentro de la profesión de fe como madre suya. Pues ella representa el lugar histórico en el que Dios saltó de la eternidad al tiempo. Dió a esta acción histórica de Dios el carácter del *hic et nunc*, sin el que no hay historia. La negación o indiferencia frente a ella debería llevar a la negación e indiferencia frente a la Encarnación de Dios como un suceso histórico concreto. Sólo quien vea en la Encarnación una abstracción ahistórica, una mera idea religiosa o filosófica, puede pasar de largo, molesto o sin interés, ante María, que representa el lugar histórico en el que Dios entró en la carne débil y pecadora del hombre, para infundir en él la vida divina. Por el contrario, si se reconoce a Cristo como al Dios que entró y se hizo presente en la Historia, también hay que creer en María como en su Madre. Por tanto, entra dentro del Credo.

1. *Símbolos eclesiásticos*

2. Tampoco falta María en los símbolos eclesiásticos. Ya que la cosa es fundamental para el ulterior desarrollo de la mariología, hay que citar los textos con el máximo detalle. Quien pise el terreno de la fe de la Iglesia antigua confesará la dignidad de María como Madre de Dios. Ni aun los reformadores la negaron. Solamente en el curso de la evolución que iniciaron éstos se olvidó o se negó.

Si últimamente, por parte de los protestantes, se ha declarado que no hay que acentuar la dignidad de María como Madre de Dios, nos parece que se alza aquí el peligro de menospreciar un momento de la historicidad de Cristo. Ya que Dios mismo ha tenido este momento por lo suficientemente importante como para testimoniarlo en los Evangelios, el asentimiento a los relatos evangélicos íntegros exige que se le califique de importante.

La confesión de que María es la Madre del Señor, y, por tanto, la Madre de Dios, constituye el fundamento de todas las restantes afirmaciones mariológicas. Les da la firme y segura orientación

histórica. Las excelencias de María son consecuencias de su maternidad y pueden sacarse de ella. Y ésta se funda en la voluntad de Dios y en su plan eterno de salvación.

En el símbolo apostólico se dice: "Fué concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen" [1].

En el símbolo del Concilio universal de Nicea (325) se declara: "Creemos... en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre" [2]. El símbolo fué motivado por el error de Arrio que decía que la segunda Persona divina no era Dios como el Padre, sino había sido producida por El como la criatura más excelsa. El Concilio proclamó tanto la Divinidad eterna del Hijo como la realidad de su naturaleza humana. Cuando posteriormente, en el curso del siglo IV, se negó la divinidad del Espíritu Santo, el Concilio universal de Constantinopla proclamó en el año 381 la fe evangélica. Utilizó para ello un símbolo que ni siquiera lo propuso como fórmula fija, ni fué compuesto en un principio por el Concilio como norma de fe. El texto decisivo a nuestro respecto reza así: "... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María Virgen, y se hizo hombre" [3]. De modo parecido se expresa el símbolo de Epifanio, que apareció hacia el 374. Es una ampliación aclaratoria del símbolo niceno, que gozó de gran autoridad, debido a la eminente posición de su autor, San Epifanio. Dice así: "Creemos... en un sólo Señor Jesucristo, Hijo de Dios... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, es decir, fué perfectamente engendrado de Santa María siempre Virgen por obra del Espíritu Santo, se hizo hombre, es decir, tomó al hombre perfecto, alma, cuerpo e inteligencia y todo cuanto el hombre es, excepto el pecado, no por semen de varón, ni en el hombre, sino formando para sí mismo la carne de una sola y santa unidad; no a la manera que inspiró, habló y obró en los profetas, sino haciéndose perfectamente hombre, porque el Verbo se hizo carne... (*Io.* 1, 14), no sufriendo cambio o transformando su divinidad en humanidad, sino juntando en una sola su santa perfección y divinidad; porque uno sólo es el Señor Jesucristo y no dos" [4].

El símbolo llamado atanasiano, que acaso tiene por autor a San Ambrosio y encierra una de las formulaciones más claras del misterio de la Trinidad y de la Encarnación, dice lo siguiente, referente a nuestra cuestión: "Es, pues, la fe recta que creemos y confesamos

que nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es Dios y hombre. Es Dios engendrado de la sustancia del Padre antes de los siglos y es hombre nacido de la madre en el siglo" [5].

Las mismas fórmulas se repiten en el símbolo del Concilio universal IV de Letrán (1215) y en el símbolo de Miguel Paleólogo (1274), que, después de la caída del imperio latino, fundado por los cruzados en Constantinopla, buscaba una vez más la unión con Roma de la Iglesia oriental cismática [6].

El desarrollo de la fe en María va de la mano con el desarrollo de la fe en Cristo, como se manifiesta en estos símbolos. Ciertamente, la fe mariana es siempre una señal de la fe en Cristo, esclarecida y desarrollada. Esto resulta particularmente manifiesto si atendemos a la acogida que se dispensa a la idea de "Madre de Dios" en los textos eclesiásticos oficiales. El primer motivo lo dió la controversia nestoriana. Nestorio procedía de la escuela teológica de Antioquía, en la que se interpretó la diversidad de las naturalezas en Cristo como doble personalidad. Era en 428 Obispo de Constantinopla. Defendió la tesis de que dos naturalezas exigen también dos personas. De este modo se escinde a Cristo en una dualidad. Con razón se vió en esta doctrina una amenaza de la Redención. Si existen en Cristo dos personas, el hombre se une con Dios sólo extrínsecamente, y no es trasladado verdaderamente a una existencia celestial por su victoria del pecado y de la muerte. Por tanto, María es la Madre de Cristo, pero no la Madre de Dios. Cuando el presbítero Anastasio en un sermón público negó a María el título de Madre de Dios, grandemente extendido en el pueblo y entre los teólogos, se levantó inmediatamente la oposición. El más decidido defensor de esa fórmula fué Cirilo, Obispo de Alejandría. La decisión corrió a cargo del Concilio universal de Efeso (431). Cirilo presentó varios textos a la aceptación del Concilio. Este reconoció en la primera sesión las dos cartas de Cirilo a Nestorio como formulación ortodoxa de la doctrina de la Iglesia. Cirilo sometió también al Concilio los doce llamados anatemismos contra Nestorio. Estas doce proposiciones no son, a decir verdad, decisión infalible del Concilio Ecuménico, pero fueron reconocidas más tarde repetidamente como doctrina de la Iglesia. La primera de estas doce proposiciones reza así: "Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Enmanuel, y que por eso la Santa Virgen es Madre de Dios (pues dió a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema" [7].

En la segunda carta de Cirilo a Nestorio, que fué aprobada solemnemente por el Concilio, se dice: "No decimos que la naturaleza

del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se transmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo, sino más bien que, habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por asunción de la otra persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo, no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad..., porque no nació primeramente un hombre vulgar de la santa Virgen y luego descendió sobre él el Verbo, sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne" [8].

En la lucha contra el nestorianismo, el sucesor de Cirilo de Alejandría, Dióscoro, concibió la unidad de divinidad y humanidad en Cristo, no sólo como unidad de persona, sino como confusión en la esencia, de modo que sólo permanece una, es decir, la naturaleza divina (monofisitismo). Por más que la doctrina de una sola naturaleza parezca ser una peculiar expresión de piedad, ya que Dios lo es todo, sin embargo, amenaza también ella la realidad de la Redención. Mientras en el nestorianismo se atribuye a lo humano en Cristo una falsa independencia, en el monofisitismo se atribuye a lo divino la actividad total; lo humano pierde su realidad. Contra el nestorianismo se defiende la fe íntegra reconociendo a María como Madre de *Dios*. Contra el monofisitismo se defiende reconociéndola como *Madre* de Dios. En Constantinopla defendió la doctrina monofisita el monje Eutiques. San León Magno, en una extensa carta dogmática a Flaviano, Patriarca de Constantinopla, tomó posición frente al nuevo error. La carta contiene la redacción más clara hasta hoy día del misterio de la Encarnación, ofreciendo a la vez una expresión completa del dogma de la Maternidad divina de María. Copiamos el lugar más interesante: "El mismo eterno Unigénito del Padre Eterno nació del Espíritu Santo y de María Virgen. Esta natividad temporal no disminuyó ni añadió nada a aquella divina y sempiterna natividad, sino que toda ella se consagró a reparar al hombre que había sido engañado, de modo que venciera la muerte y aniquilara con su virtud al demonio, que tenía el imperio de la muerte. Pues no hubiéramos podido superar al autor del pecado y de la muerte si El no hubiera tomado nuestra natu-

raleza y la hubiera hecho suya. El, a quien ni el pecado contaminó ni la muerte pudo retener. Pues fué concebido por el Espíritu Santo en el vientre de la Madre Virgen que le dió a luz sin detrimento de su virginidad, del mismo modo que sin detrimento de su virginidad le concibió... Pero no ha de entenderse aquella generación singularmente admirable y admirablemente singular de modo que por la novedad de la creación se excluya la propiedad del género, pues el Espíritu Santo dió fecundidad a la Virgen, pero del cuerpo fué tomado el cuerpo verdadero, y edificándose la sabiduría una casa (*Prov.* 9, 1), "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (*Io.* 1, 14), esto es, en aquella carne que tomó del hombre y a la que animó con el espíritu de vida racional."

Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona..., la humildad fué recibida por la majestad, la flaqueza, por la fuerza, la mortalidad, por la eternidad y para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible. Y así—cosa que convenía para nuestro remedio—uno solo y el mismo mediador de Dios y de los hombre, el hombre Cristo Jesús" (*I Tim.* 2, 5), por una parte *pudiera morir y no pudiera por otra. En naturaleza, pues, íntegra* y perfecta de verdadero hombre, nació Dios verdadero, entero en lo suyo, entero en lo nuestro...

Entra, pues, en estas flaquezas del mundo el Hijo de Dios, bajando de su trono celeste, pero no alejándose de la gloria del Padre, engendrado por nuevo orden, por nuevo nacimiento. Por nuevo orden: porque invisible en lo suyo se hizo visible en lo nuestro; incomprensible quiso ser comprendido; permaneciendo antes del tiempo comenzó a ser en el tiempo; señor del universo tomó forma de siervo, oscurecida la inmensidad de su majestad; Dios impasible no se desdeñó de ser hombre pasible, e inmortal, someterse a la ley de la muerte. Y por nuevo nacimiento engendrado: porque la virginidad inviolada ignoró la concupiscencia y suministró la materia de la carne. Tomada fué de la Madre del Señor la naturaleza no la culpa; y en el Señor Jesucristo engendrado del seno de la Virgen, no por ser el nacimiento maravilloso, es la naturaleza distinta de nosotros. Porque el que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay en esta unidad mentira alguna al darse juntamente la humildad del hombre y la alteza de la divinidad. Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre se aniquila por la dignidad. Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra; es decir, que el

Verbo obra lo que le pertenece al Verbo, la carne cumple lo que le atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias. Y así como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna, así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género" [9].

El Concilio de Calcedonia declaró en el año 451: "Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo..., nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial al Padre en cuanto a la divinidad y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, "semejante en todo a nosotros, menos en el pecado" (*Hebr.* 4, 15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, Madre de Dios en cuanto a la humanidad" [10].

El Concilio ecuménico, II de Constantinopla (533; el V Concilio universal), que fué ordenado por el emperador, pero cuyas conclusiones fueron aprobadas por el Papa Virgilio, repite la misma doctrina: "Si alguno llama a la santa gloriosa siempre Virgen María, Madre de Dios, en sentido figurado y no en sentido propio, o por relación, como si hubiera nacido un puro hombre y no se hubiera encarnado de ella el Dios Verbo, sino que se refiera, según ellos, el nacimiento del hombre a Dios Verbo por habitar con el hombre nacido; y calumnia al santo Concilio de Calcedonia como si en este impío sentido, inventado por Teodoro, se hubiera llamado a la Virgen María Madre de Dios; o la llama Madre de un hombre o Madre de Cristo, como si Cristo no fuera Dios, pero no la confiesa propiamente y según verdad Madre de Dios, porque Dios Verbo nacido del Padre antes de los siglos se encarnó de ella en los últimos días, y así la confesó piadosamente Madre de Dios el Santo Concilio de Calcedonia, ese tal sea anatema" [11].

En el mismo sentido se expresaba el Papa Juan II en su carta al Senado de Constantinopla el año 534 [12]. El Concilio Lateranense de los Obispos italianos y africanos en Roma, bajo el Papa Martín I el año 649, que condenó el monotelismo, declaró: "Si alguno no confiesa, de acuerdo con los SS. PP., propiamente y según verdad por Madre de Dios a la santa y siempre Virgen María... como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que

antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo Ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado" [13].

El XI Concilio de Toledo del año 675 dice en su Símbolo: "Creemos que, de estas tres personas, sólo la persona del Hijo, para liberar al género humano, asumió al hombre verdadero, sin pecado, de la santa e inmaculada María Virgen, de la que fué engendrado por nuevo orden y por nuevo nacimiento. Por nuevo orden, porque invisible en la divinidad se muestra visible en la carne; y por nuevo nacimiento fué engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte no supo de la unión viril, y por otra, fecundada por el Espíritu Santo, suministró la materia de la carne. Este parto de la Virgen ni por razón se colige ni, por ejemplo, se muestra, porque si por razón se colige no es admirable; si, por ejemplo, se muestra no es singular" (San Agustín).

No ha de creerse, sin embargo, que el Espíritu Santo es Padre del Hijo, por el hecho de que María concibiera bajo la sombra del mismo Espíritu Santo, no sea que parezca afirmamos dos padres del Hijo, cosa ciertamente que no es lícito decir. En esta maravillosa concepción al edificarse a sí misma la Sabiduría una casa, "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (*Io.* 1, 19). Sin embargo, el mismo Verbo no se convirtió y mudó de tal manera en la carne que dejara de ser Dios el que quiso ser hombre; sino que de tal modo el Verbo se hizo carne que no solo esté allí el Verbo de Dios y la carne del hombre, sino también el alma racional del hombre; y este todo, lo mismo se dice Dios por razón de Dios que hombre por razón del hombre.

Este, sin embargo, en cuanto salió del Padre sin comienzo sólo es nacido, pues no se toma por hecho ni por predestinado; mas, en cuanto nació de María Virgen, hay que creerlo nacido, hecho y predestinado. Ambas generaciones, sin embargo, son en El maravillosas, pues, del Padre fué engendrado sin madre antes de los siglos y en el fin de los siglos fué engendrado de la madre sin padre. Y el que en cuanto Dios creó a María, en cuanto hombre fué creado por María: El mismo es padre e hijo de su madre María" [14].

En el siglo octavo apareció en España, bajo el influjo de Elipando de Toledo, la doctrina de que el Verbo divino, en virtud de la generación eterna del Padre, posee una filiación divina natural, pero que a Cristo hombre, nacido de María, sólo le corresponde una filiación por adopción. Este adopcionismo quería servir de mediador entre la fe ortodoxa y la herejía de la doble personalidad

(nestorianismo), pero él mismo se convirtió en esa herejía, de modo parecido a como el monotelismo (una sola voluntad) quiso ser un término medio entre la ortodoxia y el monofisitismo (una naturaleza), pero se convirtió él mismo en monofisitismo. La doctrina se extendió también por Francia. No tuvo en cuenta que la filiación no se afirma de ninguna naturaleza, sino de la persona, y resulta por eso inevitablemente una renovación del nestorianismo. Su condenación trajo consigo una aclaración mayor del misterio de la Encarnación y de la dignidad de María Madre de Dios. El Concilio de Friaul dice: "El nacimiento humano y temporal no fué óbice al divino o intemporal, sino que en la sola persona de Jesucristo se da el verdadero Hijo de Dios y el verdadero hijo del hombre. No uno hijo del hombre y otro Hijo de Dios... No hijo putativo de Dios, sino verdadero; no adoptivo, sino propio; porque nunca fué ajeno al Padre por motivo del hombre a quien asumió. Y, por tanto, en una y otra naturaleza le confesamos por Hijo de Dios, propio y no adoptivo, pues sin confusión ni separación, uno solo y mismo es Hijo de Dios y del hombre, natural a la madre, según la humanidad, propio del Padre en lo uno y en lo otro" [15].

Puede llamar la atención que la Iglesia pregone con tanta insistencia la dignidad de María como Madre de Dios. Lo hace en relación con el testimonio que da de Cristo. Habla de la Madre por causa del Hijo. La Iglesia, el pueblo de Dios responsable del contenido íntegro y de la transmisión de la palabra divina, vive de la fe en el Hijo de Dios humanado, y no tolera ninguna reducción ni menoscabo de la naturaleza humana de Jesucristo; pues toda minusvaloración de la naturaleza humana de Cristo socaba la misma Redención. Cuando se declara en la perspectiva doceta o monofisita como mera apariencia lo humano en Cristo, a fin de que lo divino resalte con tanto mayor esplendor, nace entonces la seductora fachada de una piedad exagerada. En realidad, con tal proceder se niega la Encarnación de Cristo y se embrolla y arriesga toda la fe cristiana. Sólo cuando Dios mismo entra en la historia del hombre y acepta su destino de pecado y de caída se transforma y aun se diviniza la vida humana. La fe pierde, por cualquier depreciación doceta de la naturaleza humana de Cristo, el realismo que le es esencial y la base histórica unida indisolublemente con ella, y cae en una atmósfera de irrealidad espiritualista. La Iglesia desde el principio se dió cuenta del alcance de una sublimación incorpórea de la figura de Cristo, y reaccionó por eso con decisión, con vehemencia incluso, cuando surgió tal peligro. No hubo despotismo

eclesiástico o jerárquico en la condenación de los gnósticos y docetas, sino preocupación consciente y responsable por la sustancia de la fe cristiana.

El reconocimiento del Cristo histórico, concreto, verdadero, se presenta en la confesión de la verdadera Maternidad divina de María. Esta es la fórmula de la fe íntegra en Cristo. La fe en la Maternidad divina se relaciona en cierto sentido con la fe en Cristo como la figura con la realidad. Ambas están íntimamente unidas entre sí, por eso no es extraño sino muy fundado que la mariología se desarrolle a la vez que la comprensión creciente de Cristo. Cuanto más clara apareció la figura de Cristo a los ojos del pueblo de Dios (muchas veces por causa de la polémica contra los herejes) tanto más manifiestamente se reconoció a María, con tanta mayor exactitud pudo formularse ideológicamente la fe en ella. Su forma desarrollada no le fué sugerida al pueblo fiel por las especulaciones de los teólogos, o impuesta por un decreto eclesiástico en el siglo IV o V. Más bien fué el fruto maduro de la fe en Cristo, perfectamente desarrollada en la lucha contra las herejías.

II. *Sagrada Escritura*

3. La Iglesia, en sus múltiples declaraciones doctrinales, expresa y desarrolla vitalmente lo que en la Sagrada Escritura se encuentra de un modo elemental. En la Sagrada Escritura, por cierto, nunca se designa a María formalmente como Madre de Dios. En cambio se la llama la Madre de Jesús, su Madre, la Madre del Señor. Como tal era conocida entre el pueblo (*Mt.* 1, 18; 2, 11, 13 sig. 20 sig.; 12, 48; *Lc.* 1, 43; 2, 33 sig. 48, 51; *Io.* 2, 1, 12; 6, 42; 19, 25; *Act.* 1, 14). Sin embargo, la Sagrada Escritura atestigua realmente la maternidad divina de María, pues nos dice que precisamente a través de María descendió el Logos divino de Dios al hombre, tomando una verdadera naturaleza humana, sometida a la muerte (*Io.* 1, 14). Por otra parte, de Jesús, hijo de María, dice el Nuevo Testamento que es el Mesías, el Emmanuel, esto es, "Dios con nosotros", el Hijo de Dios. Añade, además, que a El se ordenan toda la Ley y los Profetas.

La naturaleza humana que se apropió el Hijo de Dios existe en virtud de la segunda Persona divina. Quedó asumida en la unidad existencial de ésta. Es lícito afirmar: la segunda Persona de la Santísima Trinidad no sustenta, como cualquier otra persona, una

sola naturaleza sino dos: la humana y la divina. Actúa a través de dos naturalezas como órganos propios. Tiene dos medios de conocer y de querer: el divino y el humano. Todo esto es un análisis elemental del contenido objetivo, atestiguado por la Escritura cuando dice: María, que prestó a Jesucristo una verdadera naturaleza humana, logrando de este modo ser Madre de Jesús, es la Madre del Verbo divino, no en cuanto Este es el Yo personal de la naturaleza divina, sino en cuanto lo es de la naturaleza humana. El nacimiento atañe inmediatamente a la naturaleza humana, pero mediatamente a aquel Yo personal que en, y a través de la naturaleza humana es sujeto de todos los acontecimientos, y que, como fundamento subsistente y aun existencial, porta la misma naturaleza.

Fueron necesarios un prolongado esfuerzo y una esmerada depuración del concepto hasta que se hizo usual en la Iglesia la fórmula "Madre de Dios". Como ya hemos visto, después de su amplia propagación en el pueblo, el Concilio de Efeso la consagró como forma de expresión de la genuina fe cristiana. La expresión nada tiene de común con los nacimientos míticos de los dioses. En cambio, teológicamente, se instala en la doctrina de la comunicación de idiomas, la cual, a base de la Sagrada Escritura, se estructuró en el siglo III. La comunicación de idiomas se enuncia del modo siguiente: puesto que la segunda Persona divina (el "Yo" del Logos) existe tanto en la naturaleza humana como en la divina, deben apropiársele las operaciones divinas y humanas. Así vale decir que Dios fué crucificado y murió. Esto es exacto en el sentido de que la naturaleza humana de Cristo, cuyo Yo es la segunda Persona divina y que sólo existe en esta Persona divina, la que fué crucificada y murió. Análogamente se puede también decir: María concibió y dió a luz una naturaleza humana cuyo Yo es el Logos divino. Bajo este aspecto es válida la expresión: Dios ha nacido de María—con referencia a la naturaleza humana que asumió.

a) Por lo que respecta a una explicación más inmediata del testimonio escriturario, Geiselmann ha comenzado con razón su tratado sobre la imagen de María en la Biblia con la interpretación de la Epístola a los Gálatas. Se trata de estudiar el texto siguiente (*Gal.* 4, 4): "Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer." Para la inteligencia de este pasaje es preciso notar que Dios ha enviado a su Hijo en la plenitud de los tiempos, y que Este penetró en la historia naciendo de una mujer. Una mujer ha participado en la existencia concreta, histórica, al

Hijo preexistente de Dios. El Apóstol no llama por su nombre a la mujer que brindó al Logos eterno la naturaleza humana. Sin embargo, el texto atestigua que el Hijo de Dios comenzó a existir en una verdadera naturaleza humana. La obra salvadora de Dios no es una vivencia del alma individual, ni una iluminación interior, ni un modo de conducirse de la gracia, sino un hecho histórico acaecido en el imperio del César Tiberio, cuando Poncio Pilato era gobernador de Judea (*Lc.* 3, 1). Dios se ha incorporado a la historia humana. En esta incorporación tiene María función propia. El camino para la existencia corporal del Hijo de Dios ha sido su nacimiento de una mujer. Según esto, María es parte esencial de la revelación y de la fe. La mujer que fué Madre del Hijo de Dios pertenece de lleno a la revelación. El Hijo de Dios ha recibido de una mujer carne y sangre humanas, insertándose así en la serie de las generaciones. Su nacimiento de mujer tuvo lugar en la plenitud de los tiempos. En el Antiguo Testamento, Dios abandonó de múltiples formas su inaccesibilidad para entrar en contacto con los hombres. Todos estos hechos suyos tenían carácter preliminar. Se ordenaban a un modo de proceder en el que no se trataba simplemente de salirse de sí mismo, para conversar con los hombres, sino de incorporarse como sujeto activo a la historia humana (*Hebr.* 1, 1 sigs.). Todo el Antiguo Testamento tendía a esta hora, en la que tiene María función propia. De este modo, María ocupa el lugar más importante de la historia realizada por Dios. Sobre todo esto habremos de hacer referencias más amplias en el capítulo dedicado a la elección de María [16].

Un pasaje de la Epístola a los Romanos nos presenta con colores más concretos el ingreso de Logos en el mundo. Dice San Pablo: "Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus Profetas había prometido en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne." (*Rom.* 1, 1-3.) En este texto se afirma que el Hijo eterno de Dios se hizo verdaderamente hombre, y que según su naturaleza humana procede de David. Mientras la Epístola a los Gálatas consigna las circunstancias más inmediatas de su entrada en la historia humana, la Epístola a los Romanos precisa esta vinculación del Hijo de Dios a la historia humana como vinculación al linaje davídico (cfr. *II Tim.* 2, 8).

El mensaje de salud, que Pablo anuncia, es la plenitud del Antiguo Testamento. En sus palabras, los Profetas, en definitiva, piensan siempre en Cristo. Esto sólo es evidente para el que lee sus

escritos con fe. Según San Pablo, desde toda la eternidad es Jesús el Hijo de Dios (*Rom.*, 8, 3; *Phil.* 2, 6). Pero cuando se encarnó, su divinidad se ocultó. Sólo a partir de su Resurrección consigue la plena posesión de su dignidad y es Hijo de Dios en todo su poder. En la Resurrección percibió lo que le correspondía: es esencialmente espíritu, pneuma, santo (divino). La resurrección es la revelación de su magnificencia. En muerte y resurrección se constituyó Señor, ya que Cristo murió y resucitó para ser Señor de muertos y vivos (*Rom.* 14, 9; *Phil.* 2, 6-11). Aquí en la Epístola a los Romanos, San Pablo representa un plano de su Evangelio [17].

Quede especialmente subrayado que San Pablo alude a la Madre de Jesús desde una visión histórica de salvación. Dice poco, pero dice lo más importante; todo lo demás se desarrolla a partir de lo que Pablo atestigua.

b) El mismo fenómeno encontramos en San Mateo y en San Lucas. Lo que San Pablo insinúa brevemente ambos evangelistas lo presentan con más extensión. Dice San Mateo: "La concepción de Jesucristo fué así: Estando desposada María, su Madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en Ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados (*Ps.* 130 (129), 8). Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el Profeta que dice: "He aquí que la Virgen concebirá y parirá un hijo. Y le pondrán por nombre Emmanuel" (*Is.* 7, 14), que quiere decir "Dios con nosotros". Al despertar José de su sueño hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo en casa a su esposa. No la conoció hasta que dió a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús" (*Mt.* 1, 18-25).

Y San Lucas: "En el mes sexto fué enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Entrando a ella, le dijo: Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo. Ella se turbó al oír estas palabras y discurría qué podría significar aquella salutación. El ángel le dijo: No temas, María, porque has hallado gracia de-

lante de Dios, y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús (cfr. *Is.* 7, 14). El será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendra fin. Dijo María al ángel: ¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón? El ángel le contestó y dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios. E Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque nada hay imposible para Dios (*Gen.* 18, 14). Dijo María: he aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra. Y se fué de ella el ángel" (*Lc.* 1, 26-38).

En Lucas 2, 1-7 se cuenta la realización de esta promesa: "Aconteció, pues, en los días aquellos que salió un edicto de César Augusto para que se empadronase todo el mundo. Fué este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria Cirino. E iban todos a empadronarse, cada uno en su ciudad. José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y de la familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. Estando allí se cumplieron los días de su parto y dió a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón."

Será preciso exponer minuciosamente estos textos. Nos informan tanto sobre la concepción y el nacimiento del Hijo eterno de Dios como sobre el carácter virginal de estos hechos. Concepción y virginidad se relacionan íntimamente. No se explica satisfactoriamente la una sin la otra; pero en nuestra exposición habremos de hablar de ellas separadamente. Antes que nada urge decir algo sobre la autenticidad de la concepción y nacimiento humanos.

Es del mayor interés subrayar el tiempo y el lugar de los acontecimientos. Los redactores atribuyen importancia decisiva a que no se trata de una idea, sino de sucesos concretos. Las indicaciones de lugar y tiempo pertenecen a la revelación. Son objeto de fe. De lo que aquí se dice no cabe hablar en el estilo de las fábulas, sino en el de un documento histórico. No se puede decir, como en las fábulas: érase una vez; sino que se debe decir: sucedió entonces y allí.

A las indicaciones de lugar y tiempo pertenece la clasificación histórica del acontecimiento. Lo veremos en conexión con el An-

tiguo Testamento. En las palabras que el ángel dirige a María califica como realización de las promesas paleotestamentarias lo que se cumplirá en Ella. Las palabras del ángel aludían a las profecías que María conocía ya por Isaías. Se le propone además que su hijo subirá al trono de David, su padre, y que dominará eternamente en la casa de Jacob. Por consiguiente, lo que el ángel anuncia a María es aquel acontecimiento que polariza el Antigo Testamento. Todo el Antiguo Testamento estaba determinado por una presencia singular de Dios en Israel. El arca de la alianza era su signo visible. Ahora, de labios del ángel, oye María que la presencia de Dios, que alimentó la piedad paleotestamentaria, debe conseguir su culminación. Hasta en el nombre de su hijo se expresará la nueva y permanente presencia de Dios entre los hombres. Por esto se llamará Emmanuel, Dios con nosotros.

El carácter plenitudinario del nacimiento de Jesucristo queda subrayando de nuevo en el relato de los pastores. Dice San Lucas: "Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigilias de la noche sobre su rebaño. Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor. Díjoles el ángel: No temáis, os anuncio una gran alegría, que es para todo el pueblo: Os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: "Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad." Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores unos a otros: vamos a Belén a ver esto que el Señor nos ha anunciado. Fueron con presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en un pesebre; y viéndole, contaron lo que se les había dicho acerca del Niño. Y cuantos los oían se maravillaban de lo que les decían los pastores. María guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón. Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto, según se les había dicho" (*Lc.* 2, 8-20).

Para enjuiciar este texto es de la mayor trascendencia advertir que con la expresión "hoy" queda proclamada la irrupción de la era de salud, anunciada y esperada desde hacía ya mucho tiempo (cfr. 4, 21; 19, 9; 23, 43). "Ahora" ha nacido el Salvador. En la Antigua Alianza se hablaba de El con frecuencia (cfr. *Is* 19, 20; *Iud.* 3, 9, 15). Hasta se indicaba que el mismo Dios era el Salvador

(*Is.*. 44, 6; 45, 15, 21; *Hab.* 3, 18; *Ps.* 79, 9). La palabra Mesías con el que el ángel designa al Salvador—el Christos Griego—es el nombre judío del Salvador anunciado por los Profetas. Después de la expectación del Antiguo Testamento, éste aparecerá como el retoño de la estirpe de David. También cuando se le llama Señor se alude al Antiguo Testamento. Según *Is.* 9, 5, el Mesías tendrá sobre sus hombros la soberanía. La ciudad de David, que el ángel nombra, es Belén, que en las profecías paleotestamentarias está señalada como el lugar donde nacerá el Redentor (*Mich.* 5, 1, 3).

Por lo que hace a la realidad del nacimiento, la información es discreta. El acontecimiento se expone objetiva y sobriamente. Por su descripción, precisa y recatada, la historia del nacimiento se distingue esencialmente de toda mitología.

A los rasgos específicos de la concepción y nacimiento de Jesús pertenecen la pobreza de los interesados y la sencillez del suceso. Los padres están de camino. No encuentran lugar en el albergue. La Madre envuelve al Niño en pañales. El Niño necesita, como cualquier otro, de la amorosa solicitud de su Madre, aceptándola con maravillosa naturalidad. A los pastores—lo hemos visto ya repetidamente—se les da como señal un Niño envuelto en pañales y recostado en un pesebre. Es la señal confirmatoria. Su comprobación les asegurará sobre la verdad del mensaje angélico. La señal no responde en absoluto a la expectación judía del Mesías, ya que los judíos contaban con una manifestación en poder y majestad. Pero precisamente el realismo histórico que encontramos en el relato evangélico nos garantiza de que no nos hallamos ante una creación humana, sino ante una obra divina. De lo contrario, la narración se nos presentaría al modo de los mitos, donde los nacimientos de dioses se rodean de figuraciones fantásticas. Se requiere una transformación del pensar humano para reconocer al Hijo de Dios en el Niño de la cuna y comprender que su Madre es Madre del Mesías. Los pastores, en cuanto vieron al Niño, descubrieron en El la realidad de lo que el ángel les había anunciado, y los ejércitos angélicos cantado.

En el mensaje que recibió del ángel de la Anunciación adquirió María conciencia de que sería Madre del Mesías. Desde entonces se sabe que por medio de ella habrían de cumplirse las promesas divinas y las esperanzas humanas. Evidentemente, la ley y los Profetas están refiriéndose al Mesías. Esto significa que la ley y los Profetas aluden a aquella mujer por la cual llegaría el Mesías. María oye de labios del ángel que el Hijo a quien dará vida será grande

y santo; que será llamado Hijo del Altísimo y aún Hijo de Dios; que Dios, el Señor, le concederá el trono de David, su padre; que reinará sobre la casa de Jacob y que su reino no tendrá fin. Sabía por sus prácticas religiosas, por los textos del Antigo Testamento, que conocía a través del servicio divino y de sus oraciones de costumbre, que el Mesías heredaría y continuaría el trono, esto es, el reino de David (*II Sam.* 7, 12 sig; *I Crón.* 22, 9, 10; *Ps.* 89, 36 sig.; *Is.* 9, 6; *Mich.* 4, 7; *Dan.* 7, 14) y reinaría sobre Israel (*Is.* 2, 5, 6; 8, 17; 46, 3; 48, 1).

Cuando el ángel anunció a María que sería Madre del Mesías, no le anunciaba simplemente un acontecimiento biológico, sino también un encuentro espiritual, es decir, un encuentro especialísimo con Dios y con el Mesías, que habría de ser Hijo suyo. Ciertamente, el que la Encarnación se realizara a través de María no significaba, en primer término, algo físico, sino algo "religioso-personal". Pues "una concepción corporal, sin la espiritual, no sólo no tendría sentido, sino que sería algo espantoso, y no es posible que la Redención de la Humanidad destruya a la primera participante. Unicamente puede ser Madre de este Hijo—que no admite comparación con ningún otro—si lo es, además, en sentido personal [18].

Con sorprendente agudeza concluye San Agustín en una homilía: "Os ruego, hermanos míos, paréis mientes, sobre todo, en lo dicho por el Señor, extendiendo su mano hacia los discípulos: éstos son mi Madre y mis hermanos; y al que hiciere la voluntad de mi Padre que me ha enviado, ése es mi padre, y mi hermano y mi hermana. ¿Por ventura, no hizo la voluntad del Padre la Virgen María, que dió fe y por la fe concibió y fué escogida para que, por su medio, naciera entre los hombres nuestra salud, y fué creada por Cristo antes de nacer Cristo de ella? Hizo por todo extremo la voluntad del Padre la Santa Virgen María, y mayor merecimiento de María es haber sido discípula de Cristo que Madre de Cristo; mayor ventura es haber sido discípula de Cristo que Madre de Cristo. María es bienaventurada porque antes de pedirle llevó en su seno al Maestro. Mira si no es verdad lo que digo. Pasando el Señor seguido de las turbas y haciendo milagros, una mujer exclama: "Bienaventurado el vientre que te llevó" (*Lc.* 11, 27); y el Señor, para que la ventura no se pusiera en la carne, responde: Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica. María es bienaventurada porque oyó la palabra de Dios y la puso en práctica, porque más guardó la verdad en la mente que la carne en el vientre. Verdad es Cristo, carne es Cristo. Ver-

dad en la mente de María. Carne en el vientre de María, y vale más lo que se lleva en la mente que lo que se lleva en el vientre" [19].

Toda la teología postagustiniana se mueve en este mundo de ideas del Obispo de Hipona.

Veremos que Cristo acentuaba precisamente su maternidad espiritual.

Se discute si María en la revelación que se le participó, comprendió que el Mesías, a quien por virtud del Espíritu Santo había de dar vida, fuera verdaderamente (metafísicamente) Hijo de Dios, y si supo que el Mesías consumaría su obra por el sacrificio [20].

En lo relativo al segundo punto, el Magníficat hace sospechar que María no pensó en un Mesías doliente, rechazado y crucificado por su pueblo. De hecho, en el Magníficat se señala la época mesiánica de salvación como una época de alegría, de prosperidad, de felicidad. Por lo que respecta a la naturaleza de la filiación divina de su Hijo, el ángel lo llama santo, grande e Hijo del Altísimo. Todas estas expresiones se mueven en una atmósfera que pertenece de lleno al Antiguo Testamento. María, que en su piedad vivía del Antiguo Testamento, debió interpretar todos estos textos en sentido paleotestamentario. Así las expresiones "Hijo de Dios", de *Lc.* 1, 35, y "Hijo del Altísimo", de *Lc.* 1, 32, las entendió, no en el sentido de una filiación metafísica, sino en el de una filiación por gracia y elección. De hecho, en el Antiguo Testamento se considera como Hijo de Dios en primer lugar al pueblo de Israel en su totalidad, después al rey temporal de Jerusalén en cuanto representante de Israel, posteriormente a todo hombre religioso y, finalmente, al Mesías. Las palabras del Salmo (2, 8): "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo" se pueden aplicar al rey temporal de Israel, al mismo tiempo que son una promesa del Mesías futuro. Las expresiones "grande" y "santo" son asimismo designaciones mesiánicas. El Niño que concebirá María, tanto en su vida como en su obra, está absolutamente consagrado a Dios. Está plenamente dedicado al servicio de Dios y por esto es el "Santo de Dios" (*Lc.* 4, 43; *Mc.* 1, 24).

María únicamente pudo entender tales expresiones mesiánicas en sentido distinto del que se derivaba del Antiguo Testamento, supuesta una especial iluminación divina. Esta iluminación habría de informarla acerca de la triple personalidad de Dios. Pero los textos del Nuevo Testamento desconocen en absoluto una iluminación de este género. Ni parece ser necesaria. Efectivamente, María, como tendremos ocasión de verlo, no da muestras de estar iniciada plenamente desde un principio en el misterio de la

Redención. Esto no comporta una subestimación de su posición privilegiada en la historia de la salud, ya que su Corazón estuvo a la altura de todas aquellas situaciones en que Dios la puso. Guardini incluso ha insinuado que superaría sus fuerzas vivir durante largos años en compañía de su Hijo en el supuesto de que ya desde el principio hubiese comprendido la filiación divina en el sentido pleno de la revelación cristiana [21]. Vivió más bien ajena a la comprensión cabal, la cual se le comunicó en Pentecostés. Cuando descendió el Espíritu Santo se encontraba Ella entre los 120 (aproximadamente) que perseveraban unánimes en la oración. En los *Hechos de los Apóstoles* se la nombra especialísimamente a Ella, la Madre de Jesús (1, 14). "El Espíritu Santo colmó a todos los que se habían reunido en la "habitación superior", en Jerusalén. Realizó lo que Cristo predijo en su discurso de despedida, cuando anunció que enviaría a los suyos en toda verdad el Espíritu Santo" (*Io.* 16, 13).

Si su posición frente a Jesús se destacó singularísimamente de la de los demás Apóstoles es que se originó en su favor una situación en la que, como lo hace notar repetidamente San Lucas, no cabía decir de Ella que no comprendió, sino más bien que fué iniciada en toda verdad. Conoce a Jesús, su Hijo, con el que ha convivido en estrecha comunidad durante años enteros, como al Hijo de Dios esencialmente encarnado. Interpreta su vida como la vida del Dios Hombre; su destino, como el proceso de la Redención. Desde aquí consigue una plena comprensión de su propia existencia. Entonces se le ilumina absolutamente la unión íntima de su destino personal con el misterio de la Redención. Ya veremos que esta interpretación no supone en María exigüidad o inferioridad, sino algo grande y absolutamente viviente [22].

Si bien María no entendió de pronto la designación de "Hijo de Dios" en el sentido de una filiación metafísica, pudo, con todo, más tarde, cuando se podía conocer por sus autotestificaciones la verdadera filiación divina de Jesús, ver expresada esta filiación en las palabras del ángel de la Anunciación. Desde el pleno conocimiento logrado más tarde, cabría interpretar exhaustivamente en una visión retrospectiva las expresiones del ángel.

Ya aquí cabe preguntar si la expresión "Hijo de Dios", de Lucas 1, 35, pertenece al texto original o es más bien adición del traductor griego de la forma primitiva (hebrea o aramea) de la historia de la infancia o es todavía adición posterior. Estas suposiciones solucionarían las dificultades gramaticales de la frase que re-

coge aquellas palabras. La adición habría de explicarse a modo de aposición, y conforme a las antiguas versiones (Peshitta siríaca, versiones coptas, versión de Taciano y otras) el texto quedaría redactado así: "Por esto el que nacerá de ti será llamado santo (es decir, Hijo de Dios)". Gaechter de hecho explica la expresión "Hijo de Dios" como una aposición intercalada posteriormente en el texto [23].

Si esta interpretación del texto fuera exacta, entonces el contexto de Lucas nos remitiría a un género de relatos muy antiguo. Entonces, por así decirlo, encontraríamos el Evangelio detrás del Evangelio; es decir, encontraríamos la forma primitiva del relato de la concepción y nacimiento de Jesucristo. No la habría redactado el evangelista San Lucas que, por su parte, se limitó a admitirla y a incluirla en su Evangelio. Hay otras observaciones que coinciden con las presentes. La forma y modo con que Lucas hace que el ángel vele la mesianidad de Jesús se diferencia de las formas con que el mismo Lucas nos presenta en las restantes partes de su Evangelio la soberanía mesiánica de Jesús. Evidentemente, Lucas transmite sus fuentes con fidelidad, sin permitirse equilibrar la imagen que nos presentan de la soberanía mesiánica de Jesús con su propia exposición. En favor del carácter arcaico de la cristología de la Anunciación, habla el hecho de que Lucas (1, 32) nos remite a la teología del nombre de Jesús, la cual, como puede comprobarse, se remonta a la tradición galilea. Con esto damos un paso trascendental: la escena de la Anunciación pertenece a un depósito apostólico primitivo, cuyo lugar de origen es Galilea. Estas consideraciones confirman la sospecha anteriormente formulada de que la misma María es la fuente del relato.

Con la forma primitiva del relato de la Anunciación coincide la homilía del Apóstol San Pedro; según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* aplica igualmente a Cristo el predicado "santo" (*Act.* 3, 14).

Por otra parte, se comprende que a la expresión original "santo" se adicionase pronto la de Hijo de Dios. En realidad la palabra santo pedía una aclaración. De este modo la expresión "Hijo de Dios" se intercaló en el texto como una adición aclaratoria. Si esta explicación es válida, entonces la expresión "Hijo de Dios" significa, naturalmente también, en *Lc.* 1, 35, la filiación metafísica.

En cierto sentido también se puede invocar en favor de la maternidad divina de María el capítulo XII del Apocalipsis de San Juan. Juan en una visión contempla una gran señal en el cielo: una

mujer envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies, lleva en su cabeza una corona de doce estrellas. La mujer está rodeada de resplandores celestes; está en cinta, grita con los dolores del parto. Aparece otra señal en el cielo: un gran dragón de color de fuego. Tiene siete cabezas y diez cuernos, y sobre las cabezas siete coronas. Con su cola arrastra la tercera parte de los astros del cielo y los arroja a la tierra. Se planta frente a la mujer para tragarse al hijo que va a parir. Es decir, el dragón sabe que el nacimiento del Niño acarreará el fin de su reinado. Pero el hijo es arrebatado a Dios y a su trono. La mujer huye al desierto, donde Dios le ha preparado un lugar. Entonces el dragón se vuelve contra los descendientes de la mujer que guardan los preceptos de Dios y dan testimonio de Jesús.

En esta visión la mujer es, en primer lugar, un símbolo de la Iglesia, y precisamente un símbolo de la Iglesia en cuanto comunidad escatológica. Que no se signifique inmediatamente a María se desprende del hecho que, según la fe de la Iglesia, María concibió sin dolores y tuvo un solo hijo. A pesar de todo, cabe ver en la visión algo más. La mujer es también María, que representa a la Iglesia. Sobre esto hablaremos después más concretamente.

En consecuencia, la maternidad divina de María pertenece al Nuevo Testamento. No es en él un elemento extraño, sino parte integrante de la historia de la Redención *.

c) Sin embargo, es sorprendente que en ninguna parte se diga de Jesús que diera a María el nombre de Madre. En las ocasiones en que se encuentra con Ella o no la habla en absoluto o la llama mujer. Se trata de los encuentros siguientes. Cuando a la edad de doce años, con ocasión de su viaje de Pascua a Jerusalén, se quedó en el Templo sin decir nada a sus padres, que emprendieron el regreso al hogar, creó a María y a José una situación angustiosa. Después de larga búsqueda lo encontraron en el Templo, entre los doctores, escuchándoles y proponiéndoles cuestiones. María, desde lo más íntimo de su Corazón afligido, le preguntó: "Hijo, ¿por qué has hecho esto con nosotros? Tu padre y yo te hemos buscado con dolor." Esta pregunta hace caer en la cuenta a Jesús del dolor que ha causado a sus padres. Al mismo tiempo oculta un delicado reproche. El tratamiento de Hijo envuelve la pregunta en una atmósfera de cordialidad. La respuesta de Jesús es extraña. Se sale de

* Cfr. Notas complementarias. Nota 2.ª: *Conocimiento de María del misterio de la Encarnación*, págs. 398-402.

los marcos de la confianza familiar y aun de la cortesía. Sus palabras no corresponden a nuestro modo humano de entender el amor filial.

No tiene en cuenta el tierno reproche de su Madre. Por el contrario, El mismo se permite recriminarla, si bien moderadamente. Se dispensa de llamar a su Madre por el nombre. Su réplica carece de aquella cordialidad que sobrenada en las palabras de su Madre. Dice: "¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es preciso que yo esté en Casa de mi Padre?" Con esto acentúa Jesús una separación entre El y sus padres. Su verdadera patria no es la casa de María y José, sino la Casa de su Padre celestial. No es lícito interpretar simbólicamente la palabra "casa". No es precisamente el espacio familiar en el que puede, tal vez, encontrarse, sino el ámbito, la atmósfera, el destino fijado por su Padre donde debe vivir. Sus padres deberían saber esto. Evidentemente, no han pensado sobre ello, o por lo menos no lo han hecho suficientemente. Es claro que Cristo se desliga de la comunidad familiar y se instala en la misión recibida del Padre. Su ámbito verdadero es el plan salvífico, no la intimidad de la familia. Indudablemente las palabras del Señor tratan de hacer comprender a su Madre que lo decisivo no son los lazos naturales, sino la unidad del espíritu. Es aquí donde se encuentra de un modo especial unido a Ella (*Lc.* 2, 41-51).

Una situación semejante aparece al comienzo de la actividad pública de Jesús en las bodas de Caná. Cuando María le hizo caer en la cuenta del bochorno de los esposos al quedarse sin vino, contestó dura y fríamente: "Mujer, ¿qué nos va a Mí y a Ti? No es aún llegada mi hora." Acto seguido Jesús socorrió a los esposos con el milagro de la conversión del agua en vino (*Io.* 2, 1-11).

¿Cuál es el sentido de esta escena? J. Gaechter ha estudiado la cuestión con amplitud [24]. Su exposición presenta la siguiente interpretación: Si bien de momento se tiene la impresión de que Cristo pospone a María, extraña con todo que en un relato conciso y esquemático San Juan nombre por tres veces a María. La escena adquiere gravedad desde el momento que es una revelación de la grandeza de Cristo. El milagro que realiza es una señal, un símbolo. Provoca la fe. En San Juan todos los hechos milagrosos de Cristo tienen carácter simbólico. Si se examina de cerca dónde está el carácter simbólico del milagro de Caná, concluiríamos diciendo que Cristo, en sus alegorías y en sus señales, fundamentalmente se expresa siempre a sí mismo, en cuanto que da la vida al hombre. Lo que hace es invariablemente expresión de sí mismo en cuanto

que conduce a los hombres a la existencia auténtica y verdadera Si en Caná convierte el agua en vino, trata con esto de simbolizar lo que El representa para el hombre. Es la verdadera vid, así como también es el pan verdadero (*Io.* 15, 1-8; 6, 41-59). Con el vino se expresa a sí mismo. Jesús es el vino de la vida. Podríamos dar un paso más y decir: como el milagro de la multiplicación de los panes alude al pan eucarístico, al Cuerpo de Cristo, así, el milagro de la conversión del agua en vino está refiriéndose al vino eucarístico, a la Sangre de Jesucristo en cuanto bebida para la vida eterna (*Io.* 6, 53 sigs.). Jesús, por tanto, obró el milagro para fortalecer a sus discípulos en la fe en El como Mesías enviado por Dios, pero en última instancia para disponerlos a la Eucaristía. Por esto el milagro de Caná está íntimamente relacionado con los últimos acontecimientos de la vida de Jesús.

¿Qué papel juega María? Generalmente las palabras con que hace notar la perplejidad y bochorno de los jóvenes esposos se interpretan como una invitación a la intervención milagrosa. Sin embargo, esa interpretación no es segura. Gaechter, razonándolo extensamente, demuestra que las palabras de María hay que entenderlas como una alusión espontánea a la situación. De alguna manera, tal vez sirviéndose de amigos del lugar, indicó a su Hijo que les proporcionase vino. De modo semejante entiende L. Fonck las palabras de María: "Cuando preguntamos si, atendiendo al texto y al contexto, debiéramos relacionar el milagro con la súplica de la Madre, parece que no encontramos motivos suficientes para tal suposición. Muy bien podía pensar María que su Hijo, por intervención de alguno de sus amigos recientes, uno de los cuales por lo menos estaba domiciliado en el mismo Caná (Natanael), se preocuparía de prestar rápidamente su ayuda en aquella situación" [25].

La respuesta de Jesús es extraña, tanto por razón de la palabra "mujer" como por razón del contenido. Por lo que se refiere al contenido, la fórmula "¿qué a Ti y a Mí?" significa una repulsa más o menos directa de la petición. De otro modo es incomprensible. Se encuentra con el mismo sentido en la Escritura (*Iud.* 11, 12; *II Sam.* 16, 10; 19, 23; *III Reg.* 17, 18; *IV Reg.* 3, 13; *Mc,* 1, 24; 5, 7; *Lc.* 4, 34; 8, 28) y en escritores griegos [26]. Aquí se grava la separación entre María y Cristo. No se puede decir ciertamente que la fórmula contenga en rigor una censura.

Por lo que atañe al tratamiento de "mujer" no comporta nada deshonroso. Se emplea mucho en griego, aplicándose indistintamente a grandes y pequeños. Con todo es desacostumbrado e insólito que

Jesús trate a su Madre de "mujer". Evidentemente ha rehuído de intento el nombre de Madre. Es preciso posponer las naturales relaciones maternas, que en esta situación no juegan ningún papel.

Para una comprensión total importa mucho entender rectamente la frase "no es aún llegada mi hora". Urge ver en ella el momento temporal de su autorrevelación al mundo. La hora significa tanto la fecha fijada por Dios como, más aún, su contenido. En particular, es el sufrimiento y la glorificación lo que caracteriza la hora de Jesús. La voluntad de la Madre no puede determinar el momento preciso de esta hora. Todo esto lo ha decidido ya el Padre celestial en su Providencia eterna. Cristo vuelve a subrayar que, en su plan salvífico, no pueden servirle de norma los deseos humanos, urgidos por las relaciones familiares, sino exclusivamente la voluntad revelada de Dios.

Si, a pesar de todo, accede a la súplica de su Madre y se presta a remediar la necesidad de los esposos por encima de la misma súplica, a saber, con un milagro, es preciso interpretar todo esto como una suspensión del orden fijado por el Padre. Excepciones de este género se ha permitido Cristo en otras ocasiones, por ejemplo, cuando anunció la salud a auditorios paganos, por más que hubiera sido enviado únicamente a los hijos perdidos de la casa de Israel (*Mt.* 15, 24). Si esta explicación de la suspensión fuera exacta, entonces habría que entender la respuesta de Cristo en el sentido de que María no tenía derecho a exigir nada a su Hijo a título de Madre. Cristo en su obra redentora no dependía de su Madre, aunque la estuviera sujeto en Nazaret, esto es, aunque la obedeciera antes de haber comenzado la actividad pública que le fijó Dios. Por tanto, si hubo alguna excepción o suspensión, la hubo según la voluntad eterna del mismo Dios. En este punto concreto la Madre, en consonancia con la eterna predestinación de Dios, puso el motivo sin forzar en absoluto la excepción. Las palabras de Cristo expresan todo esto con claridad y precisión.

De su comportamiento posterior se deduce que María no entendió la respuesta de Jesús, a pesar de la negativa que comportaba, en el sentido de una denegación total y definitiva. Evidentemente contó con que los ayudaría. Ignoraba cómo habría de hacerlo. En cambio, por las palabras de Jesús comprendió qué normas y principios regirían la intervención de su Hijo: Dios, no los hombres, ni siquiera su Madre.

Aún cabe descubrir en las palabras de Jesús otro contexto. La separación que afirma entre El y su Madre la funda en el hecho de

que todavía no ha llegado su hora. Por tanto, es evidente que esta separación se disolverá en cuanto haya llegado su hora. Hablaremos posteriormente de todo esto [27].

Los sinópticos nos hablan todavía de otro encuentro de Cristo con su Madre (*Mc.* 3, 31-35; *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21). Jesús se halla en el patio de una casa: "Vinieron su Madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar. Estaba la muchedumbre sentada en torno de El, y le dijeron: ahí fuera está tu Madre y tus hermanos que te buscan. El respondió: ¿Quién es mi Madre y mis hermanos?, y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios ése es mi hermano, mi hermana y mi madre." También aquí percibimos un acento extraño en las palabras de Jesús frente a su Madre. Evidentemente los interesados calcularon que abandonaría la casa en cuanto se le anunciara la llegada de su Madre. ¿Cómo es que en lugar de hacer esto se le ocurre preguntar quiénes son su Madre y sus hermanos? Olvida aquella delicadeza que se espera de un hijo. Su conducta, no sólo pasa por alto lo convencional, sino aun esa actitud natural amorosa que conviene a la relación madre-hijo. Sin duda, los lazos que lo ligan, y que El quiere proclamar, son distintos de los que ligan naturalmente a los hombres. No llama madre a la que lo engendró, ni hermanos a los hijos de los mismos padres, sino a los que le rodean, a los que se sienten unidos a El con lazos distintos de los de la sangre, a los que se le unen en el cumplimiento de la voluntad divina, en la comunidad del Espíritu Santo. No es lo decisivo la intimidad corporal-biológica, sino la intimidad en el Espíritu de Dios. En torno suyo crece una nueva comunidad. La componen los que le rodean. El que pertenezca a ella será su hermano y hermana.

Cristo quiere inculcar a un auditorio inmerso en lo carnal, inclinado a reclamar en cada momento su filiación abrahámica el sentido de una comunidad más alta, de una comunidad que vive de Dios y existe en el Espíritu Santo. También a su Madre quiere introducir cada vez más profundamente en este misterio. La respuesta no significa una repulsa de su Madre, sino el descubrimiento de la relación verdadera y viva que lo es en el Espíritu Santo. La pertenencia de la Madre a tal relación la puede comprobar quien recuerde que María ha concebido a su Hijo del Espíritu Santo. San Ambrosio apunta lo exacto cuando dice comentando el suceso: "Y no son, sin embargo, rechazados injuriosamente los pa-

rientes, sino que se enseña, considerado religiosamente, ser superior la unión de las mentes que la de los cuerpos... Pues si debe el hombre abandonar a su padre y a su madre y unirse a su mujer y ser dos en una carne, este misterio se cumple perfectamente en Cristo y en la Iglesia (*Eph.* 5, 31). Y, por tanto, no puede anteponer los parientes al propio cuerpo (de la Iglesia)... Y sabiendo que había venido a la tierra en virtud del decreto divino y por el amor de la Iglesia que El debía reunir, abandona a los parientes" [28].

Unas palabras transmitidas por San Lucas (11, 27 sigs.) nos demuestran cuán profundamente estaba unida María a Cristo en el Espíritu Santo, a pesar de todas aquellas expresiones repetidas a cada paso, que abren un abismo entre El y Ella. Rodea a Cristo una gran multitud. De repente una mujer exclama: "Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste." El Señor aprueba la alabanza a su Madre, pero da la razón más profunda de su gloria y su grandeza: "Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan."

Las últimas palabras que Cristo desde la Cruz dirigió a María (*Io.* 19, 25-27) enlazan con el tratamiento que dispensó a su Madre al comienzo de su actividad pública. Dice el texto: "Estaban junto a la Cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: he ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa." Otra vez vuelve a evitar Cristo la expresión cariñosa de Madre. Todo esto hay que pesarlo, tanto más cuanto que se trata de las palabras con que Cristo se despide de su Madre. Jesús vuelve a usar el extraño tratamiento de mujer con la intención evidente de dar a entender que el que aquí muere es el Hijo del hombre; que el Padre le destinó a esta hora de tormento y muerte para cumplir una misión que disuelve todos los lazos familiares, una misión en la que se trata de un deseo de la tierra y del cielo, a saber: del establecimiento y afirmación definitivos del reino de Dios y de la salvación del mundo.

San Agustín repite con insistencia que María ya antes de la concepción corporal estaba unida a Jesús [29]. Y en su obra de *Sancta Virginitate* dice: "Más bienaventurada es, por tanto, María recibiendo la fe de Cristo *(percipiendo fidem Christi)* que concibiendo la carne de Cristo (*concipiendo carnem Christi*). Y así la proximidad materna no aprovecharía nada a María si no hubiera llevado a Cristo en su Corazón más felizmente que en su carne" [30]. En la época pa-

trística se acudió reiteradamente a esta mayor significación de la concepción de Cristo por la fe que por el cuerpo.

Un hermoso símbolo de todo esto lo encontramos en la idea que se remonta a los Padres de que María concibió por el oído al Hijo de Dios, al Logos celestial, la eterna palabra del Padre. Sería de muy mal gusto interpretar esta imagen en su sentido inmediato. En cambio, expresa admirablemente que María concibió por la fe la palabra de Dios.

III. *Doctrina de los Padres*

4. Lo que la Escritura atestigua fué transmitido, defendido, anunciado y desarrollado en la antigua Iglesia. En la época patrística se encuentran testimonios de la cuestión, y aún desde el siglo tercero, de la expresión "Madre de Dios". Con todo, no nos interesa mayormente comprobar con precisión este término, ya que el mismo Arrio llama a María Madre de Dios, si bien no entendía la expresión en el mismo sentido que los Padres y teólogos ortodoxos, pues para él Cristo no era verdadero Dios, sino un Dios inferior. En la teología griega es San Hipólito el primero que nos ofrece la expresión de Madre de Dios; en la latina, Prudencio.

En nuestra brevísima ojeada distinguimos la patrística oriental de la occidental.

a) Los Padres orientales no presentan un riguroso tratado sobre María. Sin embargo, en todos los escritores encontramos observaciones mariológicas que en los siglos posteriores adquieren con frecuencia un tono de exaltación que las distingue de la sobriedad de las expresiones mariológicas de la teología occidental.

Ignacio Ortiz de Urbina señala tres grados en el proceso evolutivo de la mariología oriental. El primero abarca los dos primeros siglos, con los testigos inmediatos de la tradición apostólica. Lo que ante todo les interesa es colocar al Dios-Hombre Jesucristo en su dimensión exacta. Con esta finalidad hablan los Padres también de María. El segundo período corre desde principios del siglo tercero hasta la controversia nestoriana. Es una época en que las soluciones van sedimentándose imperceptiblemente. La controversia nestoriana inaugura el tercer grado de evolución. Aquí se trata ante todo de la expresión "Madre de Dios".

De la primera época destacaremos lo que sigue. Los escritores

eclesiásticos confiesan y defienden su fe en Cristo frente a las sublimaciones docetas y gnósticas de la naturaleza humana de Cristo. San Ignacio de Antioquía presenta los testimonios más antiguos de la mariología patrística. En su carta a los efesios se vuelve contra los ebionitas judíos que negaban la verdadera humanidad de Cristo y dice: "Cristo, Dios Encarnado, procede tanto de María como de Dios" [31]. "Nuestro Dios Jesucristo fué concebido en el vientre por María, del semen de David y del Espíritu Santo" [32]. Escribe a los tralianos: "Jesucristo, el de la estirpe de David, el de María, verdaderamente nació..." [33].

Arístides considera dogma de la fe cristiana que el Hijo de Dios Altísimo... se haya encarnado a través de una virgen hebrea [34].

San Justino supera con mucho a San Ignacio y a Arístides. En él encontramos por vez primera el "leitmotiv" de toda la mariología bizantina posterior: la contraposición Eva-María, que *in nuce* contiene la espléndida mariología subsiguiente. En el capítulo 100 de su Diálogo con el judío Trifón se expresa así: "... que Cristo es el Hijo de Dios... y además sabemos que se hizo hombre por medio de una Virgen para que se disolviese la desobediencia ocasionada por la serpiente por la misma vía por la que había comenzado. Pues siendo Eva virgen e incorrupta, una vez que concibió la palabra de la serpiente dió a luz la desobediencia y la muerte. La Virgen María, en cambio, creyó y se alegró al anunciarle el ángel Gabriel que el Espíritu del Señor vendría sobre Ella y la fuerza del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que lo Santo que nacería de Ella sería Hijo de Dios. Y respondió: "Hágase en mí según tu palabra." De esta fué engendrado Aquel de quien hemos demostrado hablan tantas Escrituras, por quien Dios aniquila a la serpiente y a los hombres y ángeles que se le asemejan, y libra de la muerte a los que se arrepienten de sus pecados y creen en El" [35].

Más tarde aprovecharemos este texto al hablar del carácter virginal de la concepción y del nacimiento.

San Ireneo tiene una categoría especial en la teología de su tiempo frente al gnosticismo con su labor de zapa de la historia de la salvación y sus desorbitadas especulaciones antihistóricas y, en consecuencia, anticristianas; ha expuesto, con visiones profundas y fórmulas brillantes, el carácter histórico-salvador de la fe cristiana, por lo cual es uno de los mayores teólogos de la Iglesia. Su visión histórica de la Redención arroja una nítida luz sobre la figura de María, que ocupa un lugar bien preciso en la historia de la salvación. Profundiza y matiza el paralelismo y oposición de

Eva y María, descubiertos por San Justino. En este paralelismo no se contraponen de primera intención las figuras de Eva y de María, sino más bien los dos acontecimientos: por una parte, la caída en el pecado; y por otra, la encarnación de Cristo realizada por Dios. San Ireneo, por el contrario, pone más en primer plano a Eva y a María en cuanto tales. Citaremos seguidamente los textos más importantes de su mariología, sin intentar por ahora una interpretación exhaustiva. En capítulos posteriores habremos de volver sobre ellos. En su obra fundamental *Contra las herejías*, dice: "Y como aquel Adán, que fué formado el primero, recibió su sustancia de la ruda y todavía virgen tierra (pues aún no había hecho llover Dios y el hombre no había trabajado la tierra), y fué plasmado por la mano de Dios, esto es, por el Verbo de Dios ("pues todas las cosas fueron hechas por El"), y como Dios tomó barro de la tierra y formó al hombre, así el mismo Verbo, recapitulando en Sí a Adán al nacer de María, que era aún virgen, tomó convenientemente su origen para la recapitulación de Adán. Si el primer Adán hubiera tenido por padre a un hombre y hubiera nacido de semen viril, con razón se diría que el segundo Adán había nacido de José. Pero si aquel fué tomado de la tierra y formado por el Verbo de Dios, convenía que el mismo Verbo, recapitulando en Sí a Adán, fuese semejante a El en el nacimiento. ¿Por qué, pues, no tomó Dios barro de nuevo, sino que realizó su plasmación de María? Para que no resultase una criatura distinta ni fuera otra salvada, sino que fuera recapitulado aquel mismo (Adán), manteniendo la semejanza" [36].

En la tercera parte, capítulo 22, dice: "Por consiguiente, la Virgen María es hallada obediente cuando dice: he aquí tu esclava, Señor, hágase en mí según tu palabra"; Eva, sin embargo, desobediente, pues no obedeció cuando aún era virgen. De la misma manera como ella que, teniendo ciertamente por varón a Adán y, sin embargo, aún era virgen..., desobedeciendo se hizo causa de la muerte para sí y para todo el género humano; así María, teniendo predestinado un varón y siendo, sin embargo, virgen, obedeciendo se hizo causa de la salvación para sí y para todo el género humano. Por esto la ley llama a la que estaba desposada con un varón, aunque todavía virgen, mujer de aquel con quien se había desposado; dando a entender la recirculación que va de María a Eva. Porque no se puede desatar lo atado si no se vuelven para atrás los nudos de la atadura. De modo que los primeros lazos se suelten por los segundos y los segundos suelten a su vez a los primeros. Pues sucede así que el primer nudo se suelta por la segunda lazada

y esta da lugar a la solución de la primera... De esta manera, el nudo de la desobediencia de Eva halló solución por la obediencia de María; pues lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, lo desató la Virgen María por la fe" [37]. En otro lugar afirma: "A través del ángel se le había anunciado convenientemente a la Virgen María, sometida ya a la potestad de un varón, que el Señor vendría a su heredad y que su creación, que es sostenida por El, le llevaría a El mismo; que recapitularía la desobediencia que hubo en el árbol por la obediencia en el árbol; y que desataría la seducción con que fué malamente seducida aquella virgen Eva, que estaba ya destinada a un varón. Pues como aquella fué seducida por la palabra de un ángel, para que se apartase de Dios, desobedeciendo a su palabra, así ésta fué instruída por la palabra del ángel, para que llevase a Dios, obedeciendo a su palabra. Y si aquella había desobedecido a Dios, se persuadió a ésta para que le obedeciese, a fin de que la Virgen María fuera abogada de la virgen Eva. Y como el género humano fué sometido a la muerte por una virgen, así fué salvo por una virgen. La desobediencia virginal fué equilibrada justamente por la obediencia virginal. Además, se enmendó el pecado del primer hombre por la corrección del Primogénito, y la prudencia de la serpiente fué vencida por la simplicidad de la paloma, desatando los lazos por los que estábamos atados a la muerte" [38]. En su obra *Demostración de la predicación apostólica,* se lee: "Como por la desobediencia de una virgen el hombre sucumbió y murió, así por una Virgen que escuchó la palabra de Dios nuevamente animada de vida, el hombre recibió la vida... Así no fué el Señor una criatura nueva, sino que conservó la analogía creatural con aquella que desciende de Adán, pues era necesario y justo que en la restauración de Adán en Cristo lo mortal quedase absorbido por lo inmortal y asumido en El, y, análogamente, Eva por María, a fin de que la Virgen intercediese por la virgen y desvirtuase y suprimiese la desobediencia de la virgen por la Virgen" [39].

En definitiva, en todas estas explicaciones Ireneo trata de la salvación. Esta no se encuentra en la naturaleza, sino sólo en la historia, cuyo vértice ocupa Cristo. Cristo, que procede de María e inaugura una nueva situación histórica. En el libro quinto de *Contra las herejías,* se encuentran las expresiones antignósticas siguientes: "Los herejes. desconocedores de las disposiciones de Dios, son necios. Están ciegos para la verdad y hablan contra su propia salud... Desprecian abiertamente la venida del Señor, no

admitiendo su encarnación o desconociendo la dispensación virginal, dicen que el Señor fué engendrado por José. Otros dicen que ni el alma ni el cuerpo pueden recibir la vida eterna, sino sólo el hombre interior" [40].

En la segunda época—de la que se hizo mención arriba, comprende los siglos III y IV—se introdujo el concepto de Madre de Dios. No se puede precisar su autor. Lo encontramos por primera vez en San Hipólito, discípulo de San Ireneo. Vuelve a aparecer en Orígenes, San Pedro de Alejandría, Alejandro de Alejandría. Desde Alejandría se extendió profusamente, hasta que en el siglo V fué admitida en la Liturgia.

Por lo que concierne a los capadocios, San Basilio usa una sola vez la expresión "Madre de Dios", y, por cierto, sin mayor relieve. En su hermano, San Gregorio de Nisa, la vemos empleada cinco veces, si bien sin especial explicación teológica.

En su obra sobre la virginidad ve prefigurada a la Madre de Dios María en Miriam, la hermana de Moisés. En el capítulo 13 de la misma obra recoge el pensamiento de San Ignacio de Antioquía, según el cual la muerte, que tuvo dominio aun en la muerte de Dios, ha quedado deshonrada. Vuelve a emplear la misma expresión en una carta a las hermanas Eustacia y Ambrosia cuando se refiere a la sospecha de que alguno "de nosotros" ha dicho que la santa Virgen fué madre de hombres al mismo tiempo que Madre de Dios. En un sermón de Navidad habla del "cuerpo de la Virgen portador de Dios", simbolizado ya en la zarza ardiendo. Dice en un sermón de Pascua: "Así como María la Madre de Dios, sin perder en el parto su virginidad ni su incoluminidad de doncella, por voluntad de Dios y gracia del Espíritu, dió a luz al Hacedor de los siglos, al Verbo, Dios de Dios, así también la tierra, arrojando de su seno al fruto de la muerte, hizo brotar por mandato de Dios al señor de los judíos" [41].

A través de San Gregorio de Nisa la expresión "Madre de Dios" fué piedra de toque de la ortodoxia mucho antes del Concilio de Efeso. Dice en la carta 101 dirigida a Cledonio, "venerado y amado en Dios, compañero en el sacerdocio": "Cesen estas gentes (los herejes) de engañarse a sí mismos y de engañar a otros, afirmando que el hombre *domínico* o, mejor, Nuestro Señor y Dios, carece de mente. Nosotros no separamos el hombre de la divinidad, sino que confesamos a uno mismo y único, al principio ni hecho hombre sino Dios e Hijo único, anterior a todos los siglos, puro de cuerpo y de todo lo corpóreo; al fin, sin embargo, también hombre, asu-

mido por nuestra salud, posible en la carne, impasible en la divinidad, circunscrito en el cuerpo, incircunscrito en el espíritu, terreno y celestial a la vez, visible e inteligible, comprensible e incomprensible, para que por uno mismo, hombre total y a la vez Dios, el hombre entero caído en pecado, sea de nuevo plasmado... Si alguno no toma a Santa María por Madre de Dios, está separado de la divinidad. Si alguno afirma que Cristo pasó por la Virgen como por un canal... Si alguno afirma que fué formado el hombre primero y después Dios se introdujo... Si alguno introduce dos hijos, uno de Dios Padre, otro de la Madre, no uno mismo y único, éste se aparta de aquella filiación que fué prometida a los que creyesen fielmente. Pues son dos las naturalezas, Dios y hombre, como alma y cuerpo; pero no dos hijos ni dos dioses; como tampoco hay dos hombres, aunque San Pablo llamase así a la parte interna y externa del hombre (*II Cor.* 4, 16)... Si alguno dice que la gracia ha obrado en El como en un Profeta... Si alguno no adora al Crucificado... Si alguno dice que se perfeccionó por las obras... Si alguno dice que su carne descendió del cielo y no es de aquí y de nosotros, aunque esté sobre nosotros... Si alguno espera en un hombre que no tenía inteligencia, éste es necio rematado y no merece en absoluto que le venga la salvación. Porque lo que no es asumido no puede ser curado" [42]. En estos textos se ve que para San Gregorio el dogma mariológico se estructura en torno a la piedra angular del dogma cristológico y soteriológico [43]. La expresión de la escuela antioquena es extraña. Y se comprende, ya que junto a la dualidad de naturalezas pone la dualidad de personas. Según ella, el Cristo que nació de María no es persona divina, sino humana. Esta teología promovió en el siglo IV la lucha contra la fórmula.

Aun sin emplear la significativa expresión de "Madre de Dios", la maternidad de María está atestiguada en esta época, en forma vigorosa y, en parte, drásticamente. Orígenes, por ejemplo, dice: "Una cosa es la concepción divina, otra el fruto divino del cuerpo y otra distinta la que ha engendrado al Dios-Hombre" [44]. El diálogo de Adamancio explica que Cristo no ha pasado por las entrañas de María como por un canal, sino que ha nacido verdaderamente de Ella; esto es, que ha recibido de Ella la vida. Sorprende que el diácono San Efrén, el mariólogo principal de la Iglesia siria, no conozca una palabra equivalente a la Theotokos griega aun cuando de hecho afirma la maternidad divina de María. "Siendo vir-

gen—así, al modo oriental, hace decir a María—tuve un Hijo; El es Hijo de Dios" [45].

La escuela antioquena siguió caminos distintos. El patriarca Eustacio inauguró una dirección teológica que condujo al nestorianismo. Dice que María no ha engendrado al Verbo, sino al Hijo de David. Diodoro, cabeza de la escuela exegética de Antioquía, recogió esta expresión. Estas fórmulas nacieron de la preocupación de no dar a los arrianos pretexto alguno para negar la verdadera divinidad de Jesucristo. Lo cual se conseguía refiriendo los atributos humanos de Cristo a lo estrictamente humano y no a lo divino. Los primeros gérmenes de la herejía posterior crecieron poderosamente en la teología de Teodoro de Mopsuesta. Es digno de tenerse en cuenta que San Juan Crisóstomo, tan cercano a la escuela de Antioquía, jamás usa la expresión "Madre de Dios", por más que en realidad piense rectamente.

En la tercera época (siglos v y vi) de la evolución de la mariología, las teorías mariológicas conservan su forma desarrollada.

Severiano, obispo de Gábala, en sus sermones de los años 401 y 402, habla de María como Madre del Señor, y también como Madre de Dios.

En una homilía "Sobre la Madre de Dios", que fundadamente se puede atribuir al Patriarca Atico de Constantinopla, se encuentra la entusiasta alabanza siguiente: "Nada hay en el mundo que sea comparable a María, la Madre de Dios. Recorre, oh hombre, con el pensamiento la creación entera y observa si hay algo que se le asemeje o le sobrepase. Atraviesa la tierra, mira el mar, investiga los aires, escudriña en espíritu los cielos y ve si existe maravilla semejante en la creación. Pues los cielos anuncian la gloria de Dios, pero los ángeles le sirven con temor y los arcángeles le adoran con temblor; los querubines se estremecen ya que no sufren su mirada, los serafines vuelan en derredor suyo, pero no se atreven a acercarse y escuchan su voz temblando... Recuenta todas las maravillas y admírate de la grandeza de la Virgen: toda la creación, temblorosa y estremecida, canta a Aquel a quien inconcebiblemente la Virgen lleva en sus entrañas. En Ella son bienaventuradas todas las mujeres. El sexo femenino no está ya bajo la maldición, pues ha conseguido una grandeza que sobrepasa los ángeles... Acude a María, porque es Madre y Virgen, nube y cámara nupcial y lazo de la alianza del Señor: Madre, pues engendró al que quería ser engendrado; sierva, pues confiesa su naturaleza humana y glorifica su amnistía; nube, pues concibió del

Espíritu Santo a Aquel a quien dió vida sin movimiento alguno de la concupiscencia... Por esto la decimos: Bendita entre las mujeres, Tú, la única que has curado la tristeza de Eva; Tú, que has enjugado las lágrimas de los que lloran; Tú, la única que has hecho brotar la redención de todo el mundo; Tú, la única que has conservado el tesoro de perlas que se te confió" [46].

Con el Concilio de Efeso de 431, la fórmula de la maternidad divina de María alcanzó universalmente una significación decisiva y obligatoria. Hemos hablado ya de esto. El Concilio puso término a dos cuestiones: la maternidad y la virginidad de María. Su decisión sirvió de base para la posterior evolución de la mariología [47].

El Concilio de Calcedonia del año 451 profundizó la definición del Concilio de Efeso. San Juan Damasceno cierra la mariología oriental: no necesita discutir más la cuestión de la maternidad divina. Por su parte, a partir de esta realidad deducirá conclusiones referentes a la santidad y grandeza de María, a su virginidad, a su participación en la obra de la Redención y a su asunción corporal al cielo. La mariología del "Doctor Marianus" oriental tuvo fuerte resonancia en sus contemporáneos, San Germán de Constantinopla, San Andrés de Creta y Juan de Eubea. Una exposición precisa de su mariología sólo será posible cuando se haya ultimado la revisión crítica y la edición de sus obras a cargo de la Abadía de Scheyer [48].

b) En la patrística latina, la mariología consiguió la fórmula que se hizo clásica en la teología y piedad medievales, y aun contemporánea. En las líneas que siguen trataremos exclusivamente de la teoría patrística sobre la maternidad divina, si bien, por su estrecha afinidad con la cuestión, habremos de rozar otros temas. Con Hugo Fahner empezaremos bosquejando brevemente la mariología de la teología romana, para después repasar la mariología latina no romana. La mariología romana, como muestra Rahner, estaba condicionada por una triple polémica, a saber: por la lucha contra el racionalismo cristológico; por la defensa de la cristología nicena frente al arrianismo; por la preocupación de una fijación definitiva del dogma cristiano.

La primera lucha se desarrolló en el siglo III, la segunda en el IV y la tercera en el V.

En Roma, Teodoro de Bizancio, partiendo de la lógica aristotélica y de una crítica exagerada de la Biblia, comenzó a sostener la teoría de que Cristo era un hombre ordinario, que vivió como

los demás hombres, si bien era en extremo temeroso de Dios. Con todo no negó la concepción virginal de la Virgen, por más que con sus errores cristológicos la privara de fundamentos sólidos.

La primera exposición de la dogmática romana, que hoy todavía se nos hace comprensible, la encontramos en la mariología de San Hipólito de Roma. Como su maestro San Ireneo, parte de la teoría de la recapitulación: en Cristo, el nuevo Adán, la humanidad forma una nueva familia. Esto sólo ha podido ser posible porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. El primogénito de la Virgen se encarnó para transformar en Sí a Adán, la primera criatura [49]. Jesús, como Logos primogénito, ha visitado en la Virgen al primer padre Adán; El, el Adán espiritual, en las entrañas de su Madre, va en busca del Adán terreno; se encarna de una Virgen para guiar al hombre a una nueva creación. Para Hipólito, María es siempre la "portadora del Logos". Afirma con frecuencia que Cristo ha nacido del eterno Padre y de la Virgen. Como queda ya indicado, en él encontramos por primera vez la expresión Theotokos (Madre de Dios). En su obra *Homilía sobre la herejía de un tal Noeto,* expone así su mariología: "Creamos, queridos hermanos, según la tradición de los Apóstoles, que el Dios Verbo descendió del cielo a Santa María Virgen, encarnándose de Ella y tomando alma humana, quiero decir racional; hecho todo lo que el hombre es menos el pecado, para salvar a Adán que había caído y dar la inmortalidad a los hombres que creyesen en El... Como estaba anunciado, de este modo se manifestó presente a Sí mismo, nacido de la Virgen y del Espíritu Santo, hombre nuevo..., no ficticiamente por mutación, sino hecho verdaderamente hombre" [50].

La mariología de Novaciano se presenta con relieves extraordinariamente claros. Sus fuentes son San Ireneo y San Hipólito. El capítulo noveno de su libro *Sobre la Trinidad* comienza así: "La misma regla de la verdad nos enseña a creer en Jesucristo, Señor nuestro, pero Hijo de Dios... De este Jesucristo que, de nuevo lo diré, es Hijo de Dios, leemos que fué prometido en el Antiguo Testamento y vemos que aparece en el Nuevo, llenando las sombras y figuras de todos los misterios con la presencia de la verdad hecha cuerpo" [51]. Novaciano se vuelve contra los gnósticos que negaban la verdadera naturaleza humana de Jesucristo y contra los adversarios de la divinidad de Jesucristo. Dice: "A todos estos contradice el nacimiento del Señor, pues Juan nos dice: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros." Realmente el Verbo ha to-

mado nuestra propia carne. Como esposo bajó a la carne para que por la asunción de la carne el Hijo del Hombre pudiera ascender allí de donde había descendido el Verbo Hijo de Dios; de este modo, por la mutua conexión, la carne lleva en sí al Verbo de Dios y el Hijo de Dios asume en Sí la fragilidad de la carne" [52]. En las controversias arrianas, que se prolongaron aun después del Concilio de Nicea, la teología romana defendió tanto la consustancialidad del Hijo con el Padre como su identidad esencial con los hombres. Cuando Apolinar creyó necesario menguar la humanidad de Cristo para salvar su divinidad, negándole para ello el alma humana, declaró el Papa San Dámaso: "Algunos se atreven a afirmar que nuestro Señor y Salvador asumió un hombre imperfecto, esto es, sin inteligencia. ¡Ay, cuánto se acerca esta sentencia a la de los arrianos!... Nosotros, que sabemos hemos sido salvados íntegra y perfectamente, confesamos, según la profesión de la fe católica, que el Dios perfecto asumió a un hombre perfecto" [53].

La lucha contra todos los ataques a las convicciones dogmáticas marianas, más o menos relacionadas con el arrianismo, presta al siglo IV un significado especial en la evolución de la mariología. Karl Barth piensa que en este siglo la mariología predominó sobre la cristología. Hugo Koch cree que fué en esta época cuando se alcanzó por primera vez una dogmática mariana. Pero la verdad es que en este siglo la realidad y la significación de María habían penetrado con suficiente claridad en la conciencia creyente, pues la lucha contra las herejías dió lugar a que la realidad y la significación de Cristo quedasen considerablemente dilucidadas en el sentido de la Sagrada Escritura. Surgió una mariología cada vez más independiente, que, sin embargo, no se desentendió de la cristología; más bien se desarrolló indisolublemente unida a ésta.

En el siglo V se consumó lo que se había iniciado en las polémicas dogmáticas de los siglos III y IV. W. M. Peitz [54] ha hecho ver que el símbolo de fe preefesino de la Iglesia romana, de hacia el año 400, contiene las tesis fundamentales del Concilio de Efeso. "Creemos en Jesucristo..., que en los últimos tiempos descendió de los cielos y se encarnó del Espíritu Santo y de la siempre Virgen, la Bienaventurada Madre de Dios, María, y se hizo hombre." Como lo hemos visto, la expresión "Madre de Dios" había penetrado ya desde muy antiguo en la conciencia romana del dogma. Cuando en Oriente surgió la polémica contra la fórmula "Madre de Dios", el Papa Celestino (422-432), aludiendo al Papa San Dámaso y a la teología de San Hilario y San Ambrosio, expuso solemnemente, en

un sínodo de Roma del año 430, la fe romana en la maternidad divina de María [55]. El Papa Sixto III permitió que en los mosaicos de Santa María Maggiori se erigiera un monumento que conmemorara a Efeso. La inscripción rezaba así: "Virgen María, yo Sixto, he preparado para ti un nuevo techo, digno del fruto salvador de tu cuerpo; Tú, madre sin intervención de hombre, nos has deparado por fin la salvación; Tú, fecunda sin menoscabo del sello virginal".

En la fórmula de fe, que se usó por vez primera en la consagración de una Iglesia el 31 de julio de 432, se resumía así la fe de la Iglesia: "El Verbo Dios se ha unido con la carne a través del alma racional que recibió de la Santa e Inmaculada Virgen. De aquí que llamemos con rigor y verdad a la Santa e Inmaculada Virgen Theotokos, esto es, Madre de Dios, porque Ella concibió al sólo y único Dios y Señor Jesucristo" [56].

El desarrollo posterior de la mariología occidental se intensifica en la lucha contra el monofisitismo, es decir, en la lucha contra la teoría que atribuye a Cristo una sola naturaleza, a saber, la divina teoría que el Concilio de Calcedonia (451) precisó y condenó. Mientras en el Concilio de Efeso (431) estaba en juego la unidad personal de Cristo, que encontró su expresión en la fórmula Madre de Dios, el Concilio de Calcedonia afirmaba la dualidad y realidad de las naturalezas. Cristo, por razón de su naturaleza divina, es consustancial al Padre celestial y, por razón de su naturaleza humana, lo es a la Madre. La integridad y realidad del nacimiento humano del Logos divino era de lo que aquí se trataba.

San León Magno, sucesor del Papa Sixto, forma el momento culminante de la mariología romana, y de toda la mariología occidental. Sus teorías mariológicas se desarrollan en la refutación de la doctrina eutiquiana de la naturaleza única y de la hostilidad maniquea respecto del cuerpo. Aprovecha lo que Novaciano, San Dámaso, San Celestino, Tertuliano, San Hilario, San Ambrosio y, sobre todo, San Agustín habían ya elaborado.

Cuando en el Concilio de Calcedonia se leyó su carta dogmática a Flaviano, Patriarca de Constantinopla, exclamó la asamblea: "Pedro ha hablado por boca de León." Hemos reproducido ya los pasajes más importantes de la carta (cfr. pág. 86). El Papa recalcaba que la mariología es la piedra de toque de la genuina fe católica. "Nació del Espíritu Santo y de la Virgen María; con lo que se destruyen las maquinaciones de casi todos los herejes" [57]. El nacimiento de Jesucristo introdujo un orden nuevo: lo invisible se hizo visible, lo intemporal, temporal; el Señor de todos, servidor de

todos. El fué donado al mundo por un nacimiento nuevo, pues aunque la virginidad intacta de María no conoció la concupiscencia, con todo, dió la materia de la carne. El nacimiento temporal no menoscabó el nacimiento eterno, ni el carácter virginal comprometió su verdad. "Su nacimiento temporal no disminuyó ni añadió nada a su nacimiento divino, sino que todo él se consagró a reparar al hombre que había sido engañado, de modo que venciera la muerte y aniquilara con su virtud al demonio" [58]. "Pero no ha de entenderse aquella generación singularmente admirable y admirablemente singular de modo que por la novedad de la creación se excluya la propiedad del género [59]. El realismo de San León es tan grande que en ocasiones suena a naturalismo. "El nacimiento corporal es manifestación de la naturaleza humana; el parto de la Virgen es indicio del poder divino. La infancia del Niño se muestra en la humildad de la cuna; la grandeza del Altísimo se declara en las voces de los ángeles. Aquel a quien Herodes intentó impíamente matar es semejante a los hijos pequeños de los hombres, pero es el Señor de todo aquel a quien los Magos con alegría adoran suplicantes" [60].

Infinidad de veces se ha referido San León en sus sermones a María y siempre en un contexto cristológico y soteriológico. En el sermón 8 dice que, según la última herejía sobre el misterio de Cristo, debieron crecer en El tan íntimamente ligados lo divino y lo humano, que sólo permaneciera lo divino. Si esto fuera así, entonces, en última instancia sólo la divinidad hubiera nacido de las entrañas de la Virgen. La divinidad, como en un juego, hubiera consumido alimentos humanos; únicamente la divinidad hubiera sido crucificada, sepultada y sólo ella hubiera resucitado. Con esto quedaría desacreditada toda esperanza en la resurrección de los cuerpos, y se destruiría el núcleo del cristianismo [61]. Aquí es donde se descubren los verdaderos intereses de San León. Su formulación mariológica está ordenada a la redención global de todo hombre [62]. "Aunque la humildad del Redentor se mudó en la gloria de la majestad eterna, 'para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla'... sin embargo adoramos siempre el mismo parto de la Virgen y admitimos aquella indisoluble unión de la carne y del Verbo, no menos yaciendo en el pesebre que sentado en el trono de la grandeza paterna. Pues también entonces se manifestó la claridad y poder de Dios. Pues debía reconocerse por el inusitado comienzo de su vida humana el nacimiento de Aquel que era a la vez Señor e Hijo del rey David" [63].

Ya el Papa Martín I conmemoró la proclamación de la mater-

nidad divina de María en sentido real y propio. Esta fe la recogió el Papa Agatón en las resoluciones del Concilio Romano de 680: "En los últimos días por nosotros y por nuestra salvación nació del Espíritu Santo y de María Virgen, que es propiamente y según verdad Madre de Dios" [64].

Hugo Rahner resume así su visión panorámica de la mariología de la patrística romana: "De este modo desde Roma penetra en Oriente y en Occidente, en trance de convertirse a la fe católica, el producto clásico del pensamiento y de la polémica pluriseculares y universales: San Cirilo y Efeso, Calcedonia y Constantinopla, pero también los francos y los anglosajones recogen de manos del Pontífice que ocupa la silla de Pedro la doctrina tradicional sobre María" [65].

Los teólogos de Africa, de Milán, de las Galias y del reino de los francos, han aportado a la mariología del Occidente no romano toda la riqueza de la dogmática posterior.

Las afirmaciones de Tertuliano son herencia de San Ireneo, y eco de la tradición de la Iglesia africana, acuñadas, eso sí, por el vigor de su pensamiento y la aspereza de su lenguaje. En los veinte lugares en que habla de María la llama siempre "la Virgen María". Según él, todo el Antiguo Testamento es un anuncio de la realidad inaudita de que Dios se haya humanado de una Virgen. "Toda la Escritura anuncia a la Madre de Cristo" [66]. Jesús es "fruto de su vientre, Hijo y flor del tronco de David" [67]. Frente al docetismo de Marción destaca apasionadamente la realidad del cuerpo de Cristo. Marción, dice Tertuliano con su vehemencia característica, desprecia los sucios pañales y la dura cuna del Señor. No comprende la sublime locura con que nosotros, precisamente en este rebajamiento exterior, logramos ver la prueba milagrosa de nuestra fe. "Creemos en un Dios nacido; nacido de la Virgen y realmente hecho carne, que pasó todas las afrentas de la naturaleza" [68]. La tesis de Tertuliano culmina en la siguiente proposición: "¿Por qué destruyes, Marción, el necesario desdoro de la fe? Lo que es indigno de Dios, a mí me aprovecha. Seré salvo si no me avergüenzo de mi Señor" [69].

En relación con la teoría de la recapitulación, que recoge de San Ireneo, presenta del modo siguiente la maternidad divina de María: "De un modo nuevo debía nacer el Instaurador de un nuevo nacimiento. Isaías vaticinó que el Señor había de dar una señal de ello. ¿Cuál es esta señal? 'He aquí que la Virgen grávida da a luz un hijo'. Concibió, pues, la Virgen y parió al Enmanuel,

Dios con nosotros. Este es el nuevo nacimiento, el nacer del hombre en Dios... Pero toda esta novedad estaba figurada ya de antiguo, naciendo el Señor de una virgen según una sabia disposición. La tierra era todavía virgen, aún no labrada, aún no dispuesta para la sementera, cuando de ella recibimos al hombre creado por Dios con alma viviente. Por tanto, si el primer Adán es sacado de la tierra, con razón, el siguiente, el novísimo Adán, como dijo el Apóstol, es creado igualmente de la tierra por Dios, esto es, de carne aún no abierta a la generación... Eva era aún virgen cuando la palabra que construyó la muerte irrumpió en ella; de igual modo se había de introducir en una virgen el Verbo de Dios, el Instaurador de la vida, para lo que se había perdido por el sexo femenino, por el mismo sexo se tornase en salvación" [70].

Los textos citados demuestran con toda claridad que Tertuliano defiende en su mariología una concepción fundamentalmente cristológica. Con todo, hasta ahora no se han detallado suficientemente las características de su mariología.

Citemos todavía unas palabras del obispo Zenón de Verona. Dice en uno de sus sermones: "¡Oh nueva maravilla! Por amor de su imagen se abaja a ser Niño. ¡Dios llora! Tolera ser envuelto en pañales el que había venido a saldar la deuda de todo el orbe. Dios se somete al desarrollo de la edad, El, cuya eternidad no admite edad" [71].

El desarrollo de la mariología latina alcanza su plenitud en San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. Seleccionemos algo siquiera de la riqueza inmensa de sus enseñanzas mariológicas.

Al frente de estos tres grandes Padres está San Ambrosio, conocido como el Doctor Mariano. A sus obras acuden los papas de su tiempo, como San Dámaso y Siricio, San León Magno, el Doctor de la Iglesia San Agustín, los Concilios de Efeso y Calcedonia, y toda la Edad Media. El núcleo de su mariología es la Maternidad divina de María. Esto significa que también en él, como antes en la Sagrada Escritura y en la época que le precedió, la mariología está estructurada sobre la cristología. También en San Ambrosio es Cristo la cuestión primera. Pero en María, la Madre, confiesa y celebra la divinidad de Cristo.

Frente al arrianismo, que trataba de penetrar con los godos en el Imperio romano, San Ambrosio continúa enérgicamente la lucha en favor de la verdadera divinidad de Cristo. Al mismo tiempo refutó a los maniqueos, hostiles al cuerpo, y a los apolinaristas, que negaban a Cristo alma humana. "Pues no es uno del Padre, otro

de la Virgen, sino el mismo es de un modo del Padre, de otro modo de la Virgen" [72]. Y en su comentario al Salmo 35: "Atiende, arriano, al misterio: del seno de la Virgen el mismo sale siervo y Señor, siervo para trabajar, Señor para mandar, para fundar el reino de Dios en las mentes de los hombres; ambos, uno sólo, no uno del Padre y otro de la Virgen, sino el mismo que antes de los siglos procede del Padre, ese mismo recibe después carne de la Virgen. Por eso se llama siervo y Señor; siervo por nosotros, mas por la unidad de la divina sustancia, Dios de Dios, Señor de Señor, igual de igual" [73]. Ambas naturalezas son perfectas. Por tanto, siguiendo las manifestaciones de Cristo, se puede afirmar que uno mismo es Dios y es hombre. San Ambrosio, con toda la teología precedente y contemporánea, sobre todo con la alejandrina, enseña que la redención total del hombre depende de la verdadera e íntegra naturaleza humana de Cristo. Según esto, María es para él la verdadera Madre de Cristo, la Madre del Señor (ésta es su expresión favorita), la Madre de Dios. San Ambrosio, entre los Padres latinos de la Iglesia latina, es el primero en aplicar a María el título de *Mater Dei*, si bien en sus escritos sólo se encuentra dos veces. Por el contrario, no aparece jamás la designación de *Dei Genitrix*, por más que en una ocasión emplee la cincunlocución de que María ha engendrado a Dios. Es significativo que también San Jerónimo evite las expresiones *Dei Genitrix* y *Mater Dei*. La causa de todo esto podría estar en que la Iglesia, en la segunda mitad del siglo IV, tuvo que sostener una dura lucha con el culto de Cibeles, la madre de los dioses. Era preciso suprimir toda apariencia de una aplicación a María por parte de los cristianos del título y dignidad de aquella figura mítica, tanto más cuanto que los paganos afirmaban que también ellos reconocían a María como diosa [74].

Desde este punto de vista, el texto siguiente es muy instructivo: "No está dividido Cristo, sino que es uno; ni cuando se le adora como Hijo de Dios se le niega nacido de la Virgen..., pero nadie atribuya esto a María. María era el templo de Dios, no el Dios del templo. Y por tanto sólo se ha de adorar a Aquel que obraba en el templo" [75].

La opinión combatida por San Ambrosio, y rechazada ya por San Atanasio, de que la naturaleza humana de Cristo estaba formada por materia celeste, demuestra cuán múltiples fueron las tentativas de desvirtuar el escándalo que tal naturaleza, en su debilidad y caducidad, presenta al pensar humano. A este respecto dice San Ambrosio: ¿Cómo no ha de estremecerse el que tal vez

oiga que el Verbo de Dios asumió un cuerpo capaz de sufrir, no de la Virgen María, sino de su propia esencia divina? Los que tal afirman son partidarios de la teoría que defiende que el cuerpo del Señor no fué asumido en el tiempo, sino que, como el Verbo de Dios, era eterno [76].

Más se hubiera escandalizado San Ambrosio si hubiera tenido que ocuparse no sólo de la preexistencia del cuerpo humano de Jesucristo, sino también de la de María, tal como hoy es repetidamente defendida como complemento de la teoría rusa de la Sophia.

La Maternidad divina es para San Ambrosio la más alta gloria de María.

Todo lo demás que San Ambrosio dice de María—su virginidad, su participación en la Redención, su relación con la Iglesia—se deduce de su cualidad de Madre de Dios.

San Jerónimo se destaca sobre todo por su defensa de la virginidad de María frente a Helvidio. De esto hablaremos más tarde.

También San Agustín, frente a tendencias y teorías hostiles al cuerpo, hubo de defender más de una vez la verdadera naturaleza humana de Jesucristo y la Maternidad divina de María. Usa la expresión *Dei Genitrix*, o bien *Genitrix* sin la adición *Dei*, pero de tal modo que esta última palabra exige ser completada en su sentido total [77].

Cuando hacia el año 418 comenzó Leporio a propagar doctrinas afines a la herejía nestoriana, pudo San Agustín reducirle a suscribir un símbolo de la fe, que ha sido, con razón, considerado como un esbozo de la carta dogmática del Papa San León. En él se lee: "Confesemos a nuestro Dios y Señor Jesucristo, Hijo; único de Dios, nacido del Padre antes de los siglos, hecho hombre en los últimos tiempos del Espíritu Santo y de María siempre Virgen, Dios nacido..., y por eso ha de admitirse que una solo es la persona de la carne y la del Verbo. El es el gigante de las dos sustancias, como se le ha llamado" (esta última expresión es de San Ambrosio) [78].

En España, la imagen de María hasta entonces perfilada, encontró fuerte resonancia en San Ildefonso de Toledo. También él estructura la mariología desde las verdades cristológicas y soteriológicas. En sus discusiones con los judíos españoles ha expuesto San Ildefonso en qué consiste la maternidad de María. Concibió *in signo*, no *in usu*; milagrosamente, no por concúbito; en la novedad del milagro, no en el matrimonio ordinario; en la incontaminación virginal, no en la unión conyugal; es *Mater Dei* por razón de la

encarnación del Verbo; es *Dei Genetrix* por razón de la adopción del Hijo del Hombre; sin embargo es *Dei Administratix* sólo porque Cristo estaba sujeto a sus padres; *Dei Nutrix*, porque a este Niño alimentan reyes y reinas. María es todo lo que es por razón y a través de su Hijo. Por su nacimiento está Este verdaderamente subordinado a la sierva que lo llamó a la existencia. El Hijo de Dios, que todo lo ha creado, fué Hijo suyo verdadero; si bien El mismo fué el que la creó. La sierva tiene como súbdito a su Señor, y el Señor tiene a su sierva como su superior. De este modo la Madre ha engendrado a su Creador; y el que creó las cosas informes llamó a la vida la materia de su Madre, para así nacer de Aquella a quien El creó. Ella había de ser principio de su nacimiento humano: Ella, que tenía por principio a El. Con el fin de que pudiera donar la carne al Verbo eterno, fué María sublimada de entre todas las criaturas y como madre unida de nuevo estrechísimamente a su Hijo y a la Humanidad. El hombre engendró a Dios; la Virgen, un Hijo; la mujer, sin intervención humana, a un hombre.

Poco después, el adopcionismo—doctrina que supone en Cristo dos hijos: uno eterno, nacido del Padre, y otro adoptado, nacido temporalmente de María—preocupó seriamente a la Iglesia española. El gran defensor de la ortodoxia fué Alcuino, el cual, en sus escritos polémicos, dió mayor profundidad a la imagen de María. Construyendo sobre los Concilios de Efeso y de Calcedonia, Alcuino, frente a las teorías adopcionistas defendidas por Félix de Urgel, demostró que María era, por una parte, Dei *Genitrix*, y por otra, Genitrix *Dei;* que por tanto, Aquel a quien engendró en una verdadera naturaleza humana, es Hijo de Dios. "Según la fe católica, el Hijo de Dios, que antes de todo tiempo había nacido del Padre, nació de la Virgen. La naturaleza humana asumida no ha transformado al que procede de la Virgen en otro distinto del que era el que antes de todo tiempo nació del Padre."

En el siglo IX, Ratramno intenta combatir la herejía, que por entonces circulaba en Alemania, según la cual, Cristo, al nacer, no siguió el camino normal a través de las entrañas de la Virgen, sin puntualizar más el carácter virginal de la concepción. Su postura nació de la alta estimación de lo creado, y de su sentido para todo lo humano en la concepción y nacimiento de Cristo. Pascasio Radberto previene con su escrito *De partu Virginis* contra una interpretación naturalista de la encarnación de Cristo. Se esfuerza por acentuar en María lo sobrenatural. Subraya que María, al tiempo

de la concepción de Cristo, no pudo haber pertenecido a la *massa primae prevaricationis*, a fin de que Cristo pudiese asumir de ella una naturaleza sin pecado. Según él, María se vió libre del pecado original ya desde el vientre de su madre.

IV. *Fundamentación especulativo-teológica.*

5. El fundamento teológico de la expresión "Madre de Dios" se encuentra en la unión hipostática. El contenido de este misterio está en que el Yo personal del Hijo de Dios posee y actúa a través de dos naturalezas. Todo lo que acontece en la naturaleza divina lo efectúa la persona del Logos. Análogamente, cuanto acaece en la naturaleza humana, lo realiza la misma persona. Para la inteligencia de esta afirmación es preciso considerar que naturaleza y persona se distinguen. La naturaleza es una realidad que está a disposición de la persona. Sirve a la persona como instrumento y como medio. Por su parte, la persona es el sujeto de operación, que usa libremente de la naturaleza y de sus virtualidades. Por ejemplo, la persona realiza la visión a través de la potencia visiva; la intelección y el amor, a través de las facultades intelectiva y volitiva, respectivamente. Como consecuencia de la unión hipostática, el Logos es sujeto operativo, tanto de lo que sucede en la naturaleza humana como en la divina. De ahí que la concepción y el nacimiento, que de suyo afectan a la naturaleza humana, se refieran en este caso a la persona del Verbo. Esto sólo cabría negarlo en el supuesto de que a la naturaleza humana de Cristo, que concibió María, no se uniera desde el primer momento el Hijo de Dios, es decir, en el supuesto de que en algún momento la sustentara una persona humana. Nada de esto sucedió. Consecuentemente, la mujer que dió a luz la naturaleza humana de Jesucristo es Madre del Hijo de Dios, en cuanto que en su persona subsista la naturaleza humana de Cristo.

Dice Santo Tomás sobre el particular: "Los nombres que significan una naturaleza concreta pueden significar cualquier hipótesis de esa naturaleza. Pues, como la unión de la encarnación haya sido hecha en la persona, según hemos dicho, es claro que este nombre "Dios" puede significar la hipóstasis que tiene la naturaleza humana y la divina y, por consiguiente, cuanto es propio de la naturaleza divina y de la humana puede atribuirse a aquella persona, sea que por ella se signifique la naturaleza divina, sea que se

designe la naturaleza humana. Ahora bien, el ser concebido y el nacer se atribuye a la hipóstasis por razón de la naturaleza en que la hipóstasis es concebida y nace. Pues, como en el mismo principio de la concepción la naturaleza humana se haya unido a la persona divina, síguese que se pueda decir con toda verdad que Dios es concebido y nacido de la Virgen. Se dice que una mujer es madre de una persona porque ésta ha sido concebida y nacido de ella. Luego se seguirá de aquí que la Bienaventurada Virgen pueda decirse verdadera Madre de Dios. Sólo se podría negar que la Bienaventurada Virgen sea Madre de Dios en estas dos hipótesis: o que la Humanidad hubiera estado sujeta a la concepción y al nacimiento antes que aquel Hombre fuera Hijo de Dios, como afirmó el hereje Fotino, o que la Humanidad no hubiera sido tomada en unidad de persona o hipóstasis por el Verbo de Dios, como enseñó Nestorio. Pero una cosa y otra son erróneas; luego es herético negar que la Bienaventurada Virgen sea Madre de Dios" [79].

§ 4

María, la Madre virginal de Jesucristo

1. Por su procedencia de una Madre terrena, Cristo se sitúa en la sucesión de las generaciones. Por medio de Ella llega a ser miembro de la historia humana. Sin embargo, no está como cualquier otro completamente inserto en esta historia, sino que se alza a la vez sobre ella; y esto no sólo por su Divinidad, sino también por el modo de su nacimiento.

Bajó del cielo a la tierra para llenarla de energías celestiales. Esto es esencial para la comprensión del Cristianismo. Mientras en los mitos se hace desaparecer de la tierra al hombre que redime, para trasladarlo a un reino de luz ultraterreno, en la revelación cristiana el Dios redentor mismo entra en la naturaleza y en la historia. Sobre la base de este movimiento del cielo a la tierra, luego es verdad que se transforma la tierra en cielo. Al movimiento de arriba hacia abajo corresponde otro de abajo arriba, pero el primero es el presupuesto, la condición y la causa del segundo. El Salvador celeste no queda sobre ni debajo de lo terreno; de lo contrario no podría cumplir su misión salvadora. Precisamente ésta

se realiza no cambiándose lo eterno en temporal, sino penetrando aquello, sin perder su carácter, como un fermento en lo temporal y transformándolo a su imagen.

El hecho de que el Hijo de Dios, aunque se hizo hombre y tomó sobre sí lo cotidiano de éste, fundase, sin embargo, una nueva existencia humana, se expresa simbólicamente en su concepción virginal y en su nacimiento.

2. Es dogma de fe que María concibió sin principio masculino por la virtud del Espíritu Santo, y dió a luz sin mengua de su integridad corporal. Además es doctrina eclesiástica que María permaneció, aun después del nacimiento de Cristo, apartada de toda relación sexual con varón y que, por tanto, no tuvo más hijos.

I. *El sentido de la concepción virginal.*

3. En primer lugar debemos exponer el sentido de este dogma y luego mostrar su realidad. Por lo que se refiere a su sentido, hemos de decir que María no fué madre según el modo ordinario de la naturaleza, pues en la concepción de Cristo no tomó parte la fuerza creadora del varón, sino que tuvo lugar por la fuerza creadora de Dios, que repercutió directamente sobre María. La omnipotencia divina realizó en Ella lo que ordinariamente ejecuta la actividad del varón, desencadenando, en virtud del dominio supremo que le corresponde, aquellos procesos que llevan a la constitución del organismo del niño.

Ante todo, el dogma apunta a la integridad corporal, aunque también comprende en sí la entrega total de María a Dios y su inmunidad de pecado contra la castidad y de movimientos de la concupiscencia desordenada, María, en su maternidad, fué requerida totalmente por Dios y se lanzó a este requerimiento sin reserva. Toda su energía anímica y espiritual se abandonó a Dios, y esta su entrega a la misión que le designó y a su voluntad divina fué tan absoluta que en su corazón no hubo división.

II. *El hecho de la virginidad de María.*

4. *a)* Por lo que se refiere al hecho de la virginidad de María en la concepción y en el nacimiento de Jesús, está asegurado por una larga serie de decisiones eclesiásticas. En primer lugar son del caso los símbolos eclesiásticos ya citados antes, por lo que remitimos a su texto, que se dió en el párrafo 3.º Además de los textos ofrecidos allí, tenemos que traer aún algunos otros lugares, y, en primer término, una cita del símbolo del Concilio Ecuménico IV de Letrán (1215): "Y, finalmente, Jesucristo, unigénito Hijo de Dios, encarnado por obra común de toda la Trinidad, concebido de María siempre Virgen por cooperación del Espíritu Santo, hecho verdadero hombre, compuesto de alma racional y carne humana, una sola persona en dos naturalezas, mostró más claramente el camino de la vida. El, que según la divinidad es inmortal e impasible. El mismo se hizo, según la Humanidad, pasible y mortal. El también sufrió y murió en el madero de la Cruz por la salud del género humano" [1].

Entre las decisiones doctrinales de la Iglesia que tuvieron su origen en la defensa contra las amenazas heréticas a la fe, juega un papel particularmente eficaz la carta dogmática del Papa San León Magno, que ya se trajo en el párrafo 3.º. Citaremos también un texto del Concilio Universal II de Constantinopla (686): "Si alguno no confiesa que hay dos nacimientos de Dios Verbo, uno del Padre, antes de los siglos, sin tiempo e incorporalmente; otro en los últimos días, cuando El mismo bajó de los cielos y se encarnó de la santa y gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen María, y nació de Ella; este tal sea anatema" [2].

El Concilio de Letrán del año 649 dice: "Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres propiamente y según verdad por Madre de Dios a la santa y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente lo engendró, permaneciendo Ella, aún después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado" [3].

De máxima importancia es el símbolo del Concilio XI de Toledo (675), que dice así: "Creemos que, de estas tres personas, sólo la persona del Hijo, para librar al género humano, asumió al hom-

bre verdadero, sin pecado de la Santa e inmaculada María Virgen, de la que fué engendrado por nuevo orden y por nuevo nacimiento... Por nuevo orden, porque invisible en la divinidad, se muestra visible en la carne; y por nuevo nacimiento fué engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte, no supo de la unión viril y, por otra, fecundada por el Espíritu Santo, suministró la materia de la carne. Este parto de la Virgen ni por razón se colige, ni por ejemplo se muestra, porque si por razón se colige no es admirable; si por ejemplo se muestra no es singular.

No ha de creerse, sin embargo, que el Espíritu Santo es Padre del Hijo por el hecho de que María concibiera bajo la sombra del mismo Espíritu Santo, no sea que parezca afirmamos dos padres del Hijo, cosa, ciertamente, que no es lícito decir" [4].

Cuando el obispo Bonoso de Sárdica, muerto a principios del siglo v, sostuvo la teoría de que María no conservó la virginidad después del nacimiento de Cristo, sino que tuvo aún otros hijos, los "hermanos de Jesús", fué condenado en Tesalónica por los obispos de Iliria. Y al dirigirse a Roma los obispos para una aclaración definitiva, el Papa Siricio, en un escrito, que no es ciertamente *una decisión definitiva, pero que encierra en sí un testimonio de* la doctrina acorde de la Iglesia, se expresó así aprovechando unos pensamientos de San Ambrosio: "Con razón ha sentido horror vuestra santidad de que del mismo vientre virginal del que nació, según la carne, Cristo, pudiera haber salido otro parto. Porque no hubiera escogido el Señor Jesús nacer de una virgen si hubiera juzgado que ésta había de ser tan incontinente que, con semen de unión humana, había de manchar el seno donde se formó el cuerpo del Señor, aquel seno, palacio del Rey eterno. Porque el que esto afirma, no otra cosa afirma que la perfidia judaica de los que dicen que no pudo nacer de una virgen" [5].

También se menciona la virginidad después del parto en la constitución *Cum praecelsae,* del 28 de febrero de 1476, en la que Sixto IV habla de la Inmaculada Concepción [6].

Cuando la teología racionalista pretendió socavar los misterios de la fe cristiana, el Papa Paulo IV, en la constitución *Cum quorumdam* del año 1555, condenó, frente a los socinianos, las tesis racionalistas, y rechazó, entre otras, la opinión de "que el mismo (Jesucristo) no fué concebido según la carne en el vientre de la Beatísima y siempre Virgen María por obra del Espíritu Santo, sino como los demás hombres, del semen de José...; o que la misma Beatísima Virgen María no es verdadera madre de Dios ni

permaneció siempre en la integridad de la virginidad, a saber: antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto" [7].

Además, este dogma está promulgado en casi todas las decisiones eclesiásticas que proclaman la dignidad de María como Madre de Dios.

b) Por lo que se refiere, en particular, a la virginidad después del parto, se podría preguntar si hay sobre ello una definición formal por parte de la Iglesia. En las declaraciones de fe infalibles sólo se la menciona incidentalmente, y cuando se la halla expresada formalmente, o se trata de concilios particulares o, en caso contrario, de decisiones no infalibles. Sin embargo, hay que reconocer también como dogma de fe la virginidad de María después del parto, pues, indudablemente, pertenece al contenido de la predicación ordinaria de la Iglesia y esto desde la época patrística.

5. La Sagrada Escritura atestigua el carácter virginal de la concepción y nacimiento de Cristo en la historia de la infancia. Ya citamos antes los lugares de Lucas y Mateo. Para ellos, José *no era el padre verdadero de Jesús. Según Lucas, la concepción* sucedió porque vino sobre María una fuerza creadora y la virtud del Altísimo la cubrió con su sombra. Puesto que las expresiones "venir sobre ti" y "cubrirte con su sombra" que se hallan en Lucas 1, 35, según el paralelismo de los miembros de la oración se corresponden mutuamente y tienen el mismo sentido, la frase "cubrir con su sombra" sólo puede significar que la fuerza de Dios descenderá sobre María de modo parecido a como según el *Ex.* 40, 34 sigs., la nube, símbolo de la presencia grata y eficaz de Dios, se posaba sobre el tabernáculo y lo cubría con su sombra. La expresión no posee en Lucas ni en ningún otro lugar de la Escritura sentido sexual, sino que significa la actividad creadora de Dios en María.

La idea de una concepción virginal era desconocida al judaísmo de aquella época, representaba algo totalmente nuevo. Sin embargo, el nacimiento virginal estaba preparado por el Antiguo Testamento. Si seguimos la cadena de las generaciones, que va históricamente desde Adán a María, se admira uno del enorme papel que desempeña el nacimiento. El tema de que una mujer de quien no cabía esperarse, ha sido agraciada con un hijo, atraviesa todo el Antiguo Testamento. Es el punto clave de las historias desde Abraham hasta Jacob y se vuelve a encontrar en Samuel, repitién-

dose en David, y precisamente en el relato de su adulterio. La esperanza del hijo está para David íntimamente ligada con su pasión [8]. El pensamiento de que el Mesías nacería de modo admirable fué sugerido por los relatos del nacimiento prodigioso de Isaac, José, Sansón, Samuel.

La más próxima y sorprendente prehistoria del nacimiento virginal de Cristo es el nacimiento de Juan el Bautista, precursor de Jesús. Según la palabra del ángel, el hecho de que Isabel, a pesar de su avanzada edad, haya concebido un hijo (*Lc.* 1, 8-25), es un signo que Dios da a María para que pueda reconocer en él la credibilidad del mensaje angélico sobre su propia maternidad (*Lc.* 1, 36). En la fecundidad de Isabel se ve que no hay ninguna cosa imposible para Dios.

Sin duda, María sobresale por encima de todas las madres del Antiguo Testamento, pues en Ella ha de tener lugar lo que no sucedió a ninguna otra: concebir un hijo sin colaboración de varón. Es verdad que su concepción tiene de común con la de Isabel su carácter portentoso, pero hay una diferencia insuperable. La concepción virginal representa algo totalmente nuevo y a ella están ordenados todos los nacimientos prodigiosos del Antiguo Testamento. En María alcanza la acción de Dios su punto cumbre, pues su concepción es algo único y exclusivo y, en definitiva, por tanto, incomparable.

Con la concepción virginal de María se cumple la profecía del Antiguo Testamento. Aquí vamos a considerar lo decisivo del asunto. Cuando el ángel dice a María: debes quedar encinta, dar a luz un hijo y ponerle por nombre Jesús, Ella, como fiel creyente del Antiguo Testamento, oía hablar en estas palabras del ángel a Isaías.

En Isaías (c. 7) se describe el suceso siguiente: en tiempos del Rey Ajaz, Israel había caído en una difícil situación militar y política. El Profeta debe consolar al rey y le exhorta a no desalentarse, sino a confiar en Dios, que puede disipar el peligro y conservar la nación y el reino. Pero el rey pone toda su confianza en medidas militares y alianzas políticas. Isaías es el Profeta de la fe y promete a Ajaz una señal de Dios que refrendará sus palabras. Ajaz mismo debe elegir, pero el rey rehusa la señal; no cree en la ayuda de Dios, sino que se abandona al rey de los asirios. El Profeta se indigna. El rey ha provocado la cólera de Dios, pero Este dará una señal, una señal de salvación para el Profeta y los que crean con él, una señal de amenaza para la infiel casa real. El Profeta dice: "Oye,

pues, casa de David: ¿Os es poco todavía molestar a los hombres, que molestáis también a mi Dios? El Señor mismo os dará por eso la señal: He aquí que la Virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes será devastada" *(Is.* 7, 13-16).

Ha nacido, pues, un niño, por cuyo medio Dios realiza su obra de salvación, a lo que hace referencia su nombre. Pues debe llamarse "Emmanuel", que significa "Dios con nosotros". Este niño es, por tanto, un regalo del cielo, y descansará sobre sus hombros el poder. Será consejero admirable.

El profeta indica con sus palabras, como con el índice extendido, una señal que justificará su amonestación a la fe. El sentido de la profecía depende del significado de la palabra "alma", que aquí hemos traducido por virgen. La palabra designa a la doncella núbil, nunca a la mujer ya casada. En el Antiguo Testamento sale nueve veces y en estos nueve casos nunca se puede constatar con seguridad la significación de "esposa joven" o recién casada. Pero en algunos se puede mostrar que la palabra significa virgen *(Gen.* 24, 43). Por eso, con razón, podemos traducirla por virgen en Isaías 7, 14. Los Setenta interpretaron también el hebreo "alma" por "*parthenos*", es decir, pensaron en una virgen al traducir el lugar de Isaías 7, 14. El hecho de que la madre dé el nombre indica que no hay padre. El nombre (Dios con nosotros) garantiza la protección de Dios. El hijo es el Mesías. Se puede entender eficacísimamente el nacimiento como señal, si la madre es una virgen. De todos modos la frase nunca fué interpretada en el judaísmo como de una concepción virginal, pero sobre esto volveremos en seguida. Consúltese también *Mich.* 5, 1-5.

Mateo indica que en la concepción y nacimiento virginales se cumplieron las promesas del Antiguo Testamento. Llegó la hora en que Dios hizo efectiva su palabra dada hacía ya tanto tiempo. Ahora consiguen su meta las esperanzas del pueblo de Dios, y la concepción y nacimiento virginales de Jesucristo son señal de ello.

Aunque en ninguna otra parte de la Sagrada Escritura se atestigüe la concepción virginal de Jesús, no supone esto ningún perjuicio para el valor testimonial del relato de la infancia. Pablo declara en la epístola a los Gálatas (4, 4) que el Mesías nació de una mujer, dejando claro con esta fórmula de qué naturaleza es el nacimiento. No es menester admirarse de que ni en los evangelios, ni en las cartas neotestamentarias se hable de este prodigio, pues

los testigos de Cristo en el Nuevo Testamento tenían que predicar primeramente los sucesos capitales de la acción salvífica de Dios: Encarnación del Hijo de Dios, establecimiento del poderío divino, muerte redentora y resurrección de entre los muertos. El nacimiento virginal no está indisolublemente unido con ellos, ni depende realmente de ellos. Tampoco contradice al nacimiento virginal el hecho de que Jesús fuese tomado por las gentes, sobre todo por los habitantes de Nazaret, como hijo natural de José (*Mt.* 1, 13-55; *Lc.* 3, 23; 4, 22; *Io.* 1, 45; 6, 42). Precisamente Mateo y Lucas transmiten esta opinión, denotando con esto que no ven en ella ninguna objeción contra el nacimiento virginal que describen. Esa opinión es sencillamente un error evidente (J. Schmid).

También las dos genealogías (*Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 3, 23-38), que según la exégesis literal sólo tienen sentido si la sangre de los antepasados enumerados en ellas fluyó a Jesús por medio de José, no reclaman que José sea el padre verdadero de Jesús. Tanto Lucas como Mateo declaran, al citar la genealogía, que José era sólo el padre putativo de Jesús. De aquí se sigue que para los agiógrafos, la genealogía mantiene aún su significado aunque José fuese sólo padre legal de Jesús.

Así, pues, no es posible dudar de que Mateo y Lucas atestigüen el carácter virginal de la concepción y nacimiento de Jesús.

Se pregunta, sin embargo, si el Nuevo Testamento no hace referencia a una vida matrimonial de María después del nacimiento. Según Mateo 1, 25, José no conoció a María hasta que dió a luz a su Hijo. Este texto puede entenderse según su tenor inmediato como que José después del nacimiento de Jesús comenzó la convivencia matrimonial con María. Pero no hay que interpretarlo así. San Jerónimo declara que esta cita dice sólo lo que pasó hasta el nacimiento de Cristo, pero no lo que sucedió después. Lo mismo vale de Mateo, 1, 18, donde se dice: "Antes de que conviviesen se halló haber concebido María del Espíritu Santo." Esta proposición indica que María estaba realmente desposada con José, pero no había sido aún conducida a casa por éste para la comunidad conyugal.

De la postura total de María frente a Dios se deduce que debemos interpretar realmente en este sentido esos textos, que en su literalidad dejarían pendiente la cuestión de la vida virginal de María después del nacimiento. Pues Ella se puso a disposición de Dios como su esclava sin reservas. No es sólo el instrumento biológico de Dios; si fuese sólo eso, su inserción por parte de Dios sería

una ofensa a la dignidad humana, su destrucción incluso. Pero Ella afirmó con perfecta disposición la tarea que Dios le designó, traspasó su ser y su vida a Dios. Sólo haciendo esto sin reserva alguna se portaba dignamente con la misión que se le confiaba. Pues penetraba en el núcleo más íntimo de su ser y no podía cumplirse en cierta manera incidentalmente, como de paso, sino que era de tal naturaleza que María quedaba y quedó sellada por ella para siempre. De esta su incondicional pertenencia a Dios resultan todas las acciones particulares de su vida. Todo lo que piensa o hace a partir de la Anunciación del ángel es efluvio y expresión de su tarea en la historia de la salvación. No es imaginable una disociación o contradicción entre su misión pública en la historia de la salvación y su conducta particular. Más bien se entrega por completo a su tarea y vive únicamente de ella. Por tanto, no se puede suponer que se dedicase aún a otras exigencias terrenas, sobre todo en manera alguna que consumase el matrimonio, pues éste atañe también al núcleo de la persona. Equivaldría a una postergación de Dios al darse una división entre su existencia como Madre de Jesús y otros intereses.

La decisión última de cómo deben entenderse en definitiva los textos que no ofrecen claridad perfecta en virtud de su sentido inmediato, la da la Iglesia conforme a los principios expuestos más arriba. Pues ella es la intérprete auténtica puesta por Dios de la Sagrada Escritura. En su interpretación es el Espíritu Santo mismo, autor principal oculto de la Escritura, el que obra. El alma y corazón de la Iglesia, interpreta su propia palabra en la interpretación de ésta. La interpretación obligatoria de la Iglesia es interpretación del Espíritu Santo.

Fundamento de la doctrina eclesiástica sobre la virginidad de María aún después del parto es la relación en la que se situó Ella frente a Dios por el nacimiento del Mesías. Pertenece a Dios de manera especial por el Hijo que concibió del Espíritu de Dios. Por esta su función en la historia de la salvación ha sido separada del mundo como nadie lo fué nunca, y entregada totalmente a Dios. Le pertenece de una manera incomparable. El la ha santificado, ha puesto sobre Ella su mano de modo único. Es perfectamente evidente que una mujer apropiada así por Dios fuese santa también para José, y que la respetase y amase como pertenencia total de Dios.

No es tampoco ninguna objeción que Cristo sea nombrado primogénito de María (*Lc.* 2, 7; *Mt.* 1, 25). Lucas llama así a Je-

sús, no por relación a otros hijos posteriores, sino en atención a las determinaciones legales sobre el primogénito. Según la ley de Moisés *(Ex.* 13, 2; 34, 19), todo primogénito masculino era propiedad de Dios, por eso la expresión "primogénito" significa tanto como consagrado a Dios. En cierta manera es ésta una expresión técnica legal y nada dice sobre si al primogénito sigue un segundo o tercer hijo. Por tanto, cuando a Cristo se le llama primogénito, se expresa con esto que le alcanzan las determinaciones legales referentes al primogénito. Estas son válidas aun cuando el primogénito resulte ser el único hijo. Esta interpretación se ve confirmada, como dice Hermamm Schelkle, por una inscripción judía que fué hallada en Egipto y que claramente proviene de la época del emperador Augusto. Se trata del epitafio de Arsinoi, una mujer que murió en el parto de su primer hijo. Reza así la inscripción sepulcral: "El destino me condujo al fin de mi vida en los dolores del parto de mi hijo primogénito" [9].

Que en la Sagrada Escritura se hable repetidamente de los hermanos y hermanas de Jesús no es tampoco razón que obligue a aceptar que María vivió en comunidad conyugal con José después del nacimiento de Jesús. Los exegetas protestantes ciertamente son casi por lo general de la opinión de que se trata de hermanos carnales de Jesús, de hijos de María. Pueden citar para ello a Tertuliano, Helvidio y los Ebionitas en la Iglesia antigua. Según la exégesis católica hay que entender los hermanos de Jesús como parientes próximos, interpretación que fué dada en las controversias cristológicas de la antigua Iglesia.

La palabra hermanos en sí puede designar, tanto en el griego bíblico como en el profano, al hermano carnal, pero en el bíblico puede significar también primo. La lengua hebrea y la aramea no tienen ningún vocablo propio por primo; la expresión *ach* significa tanto primo como hermano. Los Setenta lo tradujeron por *adelphos* (hermano). Así, pues, en griego bíblico la expresión *adelphos* puede designar al primo, aunque no tenga que hacerlo necesariamente. Ejemplos de la significación "primo" son, verbigracia, *Gen.* 13, 8; 14, 14. Desde el punto de vista filológico es, por tanto, posible entender los hermanos de Jesús como primos.

Que sea ésta realmente también la verdadera interpretación se deduce de lo siguiente. Marcos, 6, 3, llama hermanos de Jesús a Santiago y José, pero según Marcos, 15, 40, estos hermanos del Señor son hijos de una María que no es la Madre de Jesús. Por tanto, la Madre de Jesús no es madre de dichos hermanos del Señor. Y una

prueba de que María no tuvo más hijos puede verse también en el hecho de que Cristo en la Cruz confió su Madre al discípulo amado (*Io.* 19, 26 sigs.). Esto no hubiese sucedido si María hubiera tenido otros hijos que se preocupasen de ella.

Por último, otra vez la Iglesia nos da también aquí una decisión obligatoria cuyos argumentos traeremos inmediatamente. El que no reconozca a la Iglesia como la última instancia auténtica para la interpretación de la Sagrada Escritura, sino que en su lugar pone a la filología o al Espíritu Santo operando en el individuo, se expone al peligro de una falsa interpretación humana o de una exégesis caprichosa e ilusionista. Como muestra la experiencia, puede aquí infiltrarse tanto el sentido moderno de la vida como norma de la interpretación escrituraria, que se elimine de la Escritura todo lo que no adecue con él. Y así se constituye el hombre, o bien su razón, o su sentido de la vida, en juez de la palabra de Dios, con lo que se abre el camino de una evolución fatal cuyas consecuencias para el destino de la Sagrada Escritura son enormes.

6. No es una cuestión sin importancia la de cómo se sitúa María misma frente a la virginidad. Según Lucas, 1, 27, está desposada. El desposorio tenía lugar conforme al uso de aquel tiempo generalmente en la edad de la pubertad, es decir, de los doce años y medio a los trece. En realidad, significaba tanto como el casamiento, y, por tanto, María era, desde el punto de vista del derecho vigente, la mujer de José. Pero era necesaria aún la conducción a la casa del varón, con lo que podía iniciarse la comunidad conyugal. La conducción tenía lugar, por lo general, un año después del desposorio. Antes se consideraba el trato matrimonial como ilícito y pecaminoso.

Surge el problema: ¿qué quería decir María al preguntar al ángel cómo sucederá esto, pues yo no conozco varón? (*Lc.* 1, 34). ¿Quiere decir con esto que no ha tenido aún trato conyugal con José y que, por tanto, aún no ha sido conducida por él? Por el contrario, ¿tiene su pregunta el sentido que, en general, ella no quiere llevar vida conyugal? Si se la interpreta en el último sentido, es entonces indiferente atribuir a María el propósito de vida virginal o el voto de virginidad. San Agustín cree que María emitió tal voto [10].

Ya cuarenta años antes que San Agustín, San Gregorio de Nisa sugirio la doctrina del voto virginal de María. Exponiendo el mensaje del ángel y refiriéndose también a las explicaciones apócrifas,

dice en un sermón de Navidad: "¿Qué hace María? Escucha la voz de la Virgen Purá. El ángel le anuncia el nacimiento y ella se aferra a la virginad, estimando preferible la integridad al mensaje del ángel. Ni deja de creer al ángel, ni se aparta de su decisión. Me está prohibido, dice, el trato con varón. "¿Cómo me sucederá esto, pues yo no conozco varón?" Estas palabras de María son una demostración de lo narrado de acuerdo con el relato apócrifo. Pues si hubiera sido tomada por José con vistas al matrimonio, ¿cómo podía extrañarse de que se le anunciase un alumbramiento, pues, ciertamente, había de esperar ser madre alguna vez conforme a la ley de la naturaleza? Pero, porque la carne consagrada a Dios debía conservarse intacta, como oblación santa, por eso dijo: "Aunque seas ángel, aunque vengas del cielo, aunque la revelación sea sobrehumana, sin embargo, no es posible que yo conozca varón. ¿Cómo seré madre sin varón? Pues, ciertamente, conozco a José como esposo, pero no conozco varón" [11].

Gregorio de Nisa fué, por tanto, quien inició la tradición del voto de virginidad de María. San Agustín contribuyó a un conocimiento más amplio de esta opinión en la Iglesia.

Sin embargo, tiene que luchar con dos dificultades. En primer lugar surge la pregunta de si podía María llegar a un tal propósito o voto. Esa decisión no podía venirle por los cauces de la piedad paleotestamentaria en la que ella creció, pues era añoranza de toda doncella colaborar a la serie de las generaciones que haría brotar un día el Salvador. Aunque uno no presenciase por sí mismo su venida, tenía al menos la esperanza de que su posteridad la presenciaría. Por eso la esterilidad era considerada como una desgracia, incluso como un castigo de Dios. Las estériles no tenían parte en la historia de la salvación. Por eso la decisión de virginidad de María sería algo nuevo e inaudito, una paradoja incluso. Inmediatamente antes del nacimiento de Cristo se practicó el celibato en sectas judías como, por ejemplo, entre los Esenios a orillas del mar Muerto. Pero María no tuvo en manera alguna relación con ellos, puesto que vivía en el marco de la ordenación paleotestamentaria; por eso sólo podía interpretarse una posible determinación de virginidad por una acción particular de Dios en la inteligencia y voluntad de María. Con razón dice Schmid que un propósito o voto de María no podría comprenderse ni histórica ni psicológicamente, sino sólo teológicamente. Un influjo divino de parecida naturaleza debería admitirse respecto a José, prometido de María.

La segunda dificultad que surge es el desposorio o casamiento

de María. Se puede preguntar si el desposorio, que en realidad significa tanto como el matrimonio, tiene sentido si la desposada hace voto de virginidad. Según el derecho judío, un posible propósito de continencia por parte de la mujer carece de eficacia; está sometida a la voluntad del varón. Unicamente éste puede, por ejemplo, con el fin de estudiar la Thora, apartarse de la convivencia conyugal por algún tiempo. Bajo el peso de estas dificultades una serie de exegetas católicos han buscado otra interpretación que se aparta de la de San Agustín. Con ella han reemprendido lo que ya Cayetano defendió, declarando que el desposorio o matrimonio de María con José tendía, desde luego, a la comunidad conyugal. También María quiso, como toda mujer israelita, colaborar a la serie de generaciones a cuyo término se situaba el Mesías; vivía también con el deseo de que su propia familia pudiese contemplar los tiempos mesiánicos de bendición. Según eso, deseaba hacer realmente vida matrimonial. Pero aún no había sido conducida por José y, por tanto, no había dado aún comienzo la vida conyugal. Estando en esta situación trajo el ángel su mensaje. María le entendió que debía ser madre del Mesías, que en ella debía dar comienzo la obra de salvación desde tanto tiempo prometida y añorada. Entonces preguntó: ¿Cómo puede suceder esto, pues yo todavía no tengo vida conyugal? Según esta interpretación, María no dice que no conocerá varón, sino que aún no lo conoce, y no lo ha hecho aún porque no ha sido conducida. El ángel le declaró la situación con sus palabras siguientes, anunciándole que no sería madre por obra de un varón, sino por la fuerza creadora de Dios. En este momento Dios inspiró a María que no debía vivir vida matrimonial, y ella se declaró inmediatamente dispuesta a someterse a la voluntad de Dios: he aquí la esclava del Señor. Por amor a Cristo, el Mesías enviado por Dios, cuya madre va a ser ella por la virtud divina, renuncia para siempre en la hora en que se le comunica el mensaje divino a la comunidad conyugal. Así su virginidad se consuma por amor a Cristo. María no emitió su propósito de virginidad antes del mensaje, sino que se hallaba encuadrada como piadosa israelita en los conceptos paleotestamentarios, pero se halló dispuesta inmediatamente para la vida de virginidad en el momento que Dios la llamó. Esto tuvo lugar cuando concibió al Mesías. Así hemos de entender la virginidad de María de modo absolutamente cristológico. Se puede decir que la hora de la concepción de Cristo es la hora del nacimiento de la virginidad cristiana (Guardini). También José, según esta interpretación, se decidió por amor

al Mesías a una vida virginal con María, que era realmente su esposa.

Valorando esta opinión defendida por D. Haugg, F. Maier, P. Gaechter, R. Guardini, J. Schweiger, H. Kahlefeld y últimamente también por J. Schmid, hemos de decir que responde mejor que la agustiniana al texto literal de Lucas. La pregunta de María no sería realmente inteligible si no se refiriese al momento de su conversación con el ángel, sino al futuro. Fuera de esto, sería difícil de explicar su matrimonio con José. La decisión de llevar verdadera vida matrimonial no sólo no arrojaría ninguna mancha sobre su disposición y postura religiosa, sino que subrayaría el carácter paleotestamentario de su piedad. Tampoco caería ninguna sombra sobre su virginidad perpetua, pues es una virginidad cristiana, no posible, por tanto, antes de Cristo. Lo decisivo en el sentido cristiano de la virginidad es la fuerza del amor y de la obediencia con la que se hace la entrega a Dios por amor de Cristo, y en esto María sobrepasó a todos. Apenas instruída por el ángel de que su concepción no debía hacerse de la manera que ella pensaba, se inclinó sin preguntar más con perfecta obediencia a la voluntad de Dios, que la llamaba de manera tan inesperada y, sin embargo, tan dichosa.

Guardini profundiza estas consideraciones teológicas por la vía psicológico-teológica. Parte de que la interpretación que hemos presentado últimamente, y que es la que defiende también él mismo, no va a armonizar bien con la opinión común de la Iglesia. Se piensa que la virginidad de María, exigida al parecer por su misión de Madre de Dios, debe anclarse en su incondicional voluntad de vivir virginalmente. Sin embargo, nada da pie, así piensa Guardini, para admitir que María, antes del mensaje del ángel, haya tenido la voluntad consciente de permanecer virgen. José no ha sabido abiertamente nada de tal decisión y no puede compaginarse con la lealtad de María, que hubiese contraído matrimonio con José sin decirle algo sobre su intención. Continúa después Guardini: "Si se pretende comprender todos los momentos de esta situación única y no eludir su misterio ni en lo natural ni en lo simplemente sobrenatural, entonces lo mejor que podemos decir es que María consintió en su desposorio, que no pudo pensar otra cosa que en contraer matrimonio en pleno sentido. Con todo, no podía comprenderse a sí misma en tal situación, puesto que contradecía a la dirección interior de su vida. Pero si alguien le hubiese preguntado cómo debían de suceder las cosas, hubiera respondido que no sabía. Por tanto, su situación era un saber y, sin embargo, no saber, una

relación que ella no hubiera podido definir y una espera que no hubiera podido justificar. Vive confiada en Dios en este estado de saber y no saber a la vez, de esperanza y de incapacidad de explicarla. Es aquella postura de que ya se habló y de la que yo podía designar sencillamente como la postura mariana: perseverancia en el misterio, de cara a Dios. Cuando después el ángel trae el mensaje de que debe ser madre por la virtud del Espíritu de Dios, su interior exclama: "¡esto era!" [12] Dios realizaba este apremio interior, pues aunque María no recibió inspiraciones y visiones, sin embargo, Dios obraba en ella y la conducía a su misión *.

7. La condición de María después de la Anunciación, o sea, después de la concepción de Jesús, tiene también su sentido en la nueva situación. Si María fundándose en el mensaje del ángel se deja conducir por José, que tiene derecho a ello, incluso si el ángel mismo se lo encarga a José sin que deba iniciarse la comunidad conyugal, esto sólo puede interpretarse en el sentido de que por voluntad de Dios el Mesías debía entrar en el mundo de modo realmente distinto de los demás hombres, pero debía crecer en el seno de una familia para que la madre y el niño se viesen libres de la vergüenza y de la miseria. En la época patrística se dieron distintas interpretaciones de esto. Haciendo referencia a San Ignacio de Antioquía [13], Orígenes ve el matrimonio de María como necesario para que el nacimiento virginal de Jesús permaneciese oculto al demonio. San Ambrosio expone en su comentario a San Lucas que Cristo nunca hubiera podido decir que había venido a cumplir la ley, si ya con su nacimiento hubiera despertado la apariencia de su trasgresión.

8. La negativa de la exégesis liberal al nacimiento virginal no está motivada por razones científico-bíblicas, sino por convicciones filosóficas e ideológicas, conforme a las cuales no es posible una intervención milagrosa de Dios. Por lo general, van unidas la negación de la filiación divina de Cristo y la del nacimiento virginal.

El que niegue el nacimiento virginal debe explicar cómo ha entrado en el Nuevo Testamento. A esta pregunta la teología liberal da dos respuestas. La primera, que la fe en la concepción y nacimiento virginales de Jesús creció en Palestina bajo el influjo de

* Cfr. Notas complementarias. Nota 4.ª: *El voto de virginidad*, páginas 414-417.

Isaías 7, 14, y la segunda, que provino de influencias helenísticas. Por lo que se refiere a la primera interpretación, en particular A. Harnack ha señalado la profecía de Isaías como el fundamento de la fe en el nacimiento virginal.

En realidad, como hemos visto, Mateo (1, 22) se remite expresamente al lugar de Isaías, y también Lucas (1, 31) está en estrecha relación con él. San Mateo incluso ve en la concepción y nacimiento virginales de Jesucristo el cumplimiento de la profecía de Isaías.

Sin embargo, no se puede decir que su testimonio sea sólo un eco de Isaías, pues en el Antiguo Testamento no se interpretaron las palabras de éste como de una concepción virginal, ya que tal idea era totalmente extraña al judaísmo.

Los rabinos eran de la opinión que Isaías había entendido, por el niño, al hijo del rey Ajaz, Ezequías; y que el "alma" era la reina. Según esta exégesis, por tanto, "alma" significaría esposa o mujer joven. Cuán poco conocido al judaísmo era el pensamiento del nacimiento virginal, se manifiesta en la ruda lucha que sufrió durante siglos la fe cristiana en tal nacimiento por parte de los judíos. Justino, en su diálogo con el judío Trifón [14], hace defender al rabino la tesis acabada de citar. Esta exégesis rabínica se defiende aún hoy día. Otra interpretación afirma que la señal a que alude Isaías consiste en la manifestación en general de Dios en el niño. Según eso cualquier niño es Emmanuel.

Lo difícil de estas interpretaciones está en que dejan resaltar con poca claridad el carácter de signo de la señal prometida por Isaías. Sea o no cierta cualquiera de las interpretaciones dadas, en manera alguna se halla en el judaísmo precristiano la interpretación en sentido virginal. En consecuencia, la idea de una concepción y nacimiento virginal no pudo prevenir del judaísmo. Además, Mateo no demuestra el nacimiento virginal por el texto de Isaías, sino que lo relata como un hecho llegado a conocimiento suyo, interpretando desde ese hecho el lugar de Isaías. Partiendo de la realidad del nacimiento virginal se puede declarar el verdadero sentido de Isaías (7, 14). La profecía no es un "*leitmotiv*" para entender su cumplimiento, sino que más bien el cumplimiento es el "*leitmotiv*" para comprender la profecía. No se interpreta el futuro por el pasado, sino que el pasado se hace inteligible desde el futuro. Con eso no se arroja en absoluto sobre el lugar de Isaías un sentido extraño, sino que se saca aquel profundo significado que Dios intentó, pero que los hombres no alcanzaron durante mucho tiempo. Al fin llega a comprenderse. Si se pregunta de dónde sacó Isaías la idea del na-

cimiento virginal, desconocida a sus contemporáneos y a las generaciones judías precristianas que le siguieron, se responde con la historia de las religiones que Isaías sigue en esto a los primitivos mitos orientales. Según éstos, así se dice, un hijo divino debía nacer prodigiosamente de una virgen para traer una época dichosa. Pero esta respuesta no puede demostrarse, pues según la investigación de G. Delling [15], Isaías (7, 14) es el testimonio seguro más antiguo de tal creencia.

Así no queda otro remedio que admitir una inspiración divina, profética en Isaías. El niño nacido prodigiosamente según la predicción del profeta ha de ser incluso una señal celeste. Dios mismo llevará a cabo la salvación en él y por él.

Pero el sentido soteriológico intentado por Dios fué expuesto por vez primera por San Mateo. Se pregunta si él es el inventor de esta fe en el nacimiento virginal y hay que responder negativamente porque también se halla atestiguado en San Lucas. Y Mateo y Lucas son independientes, por eso ninguno de ellos puede ser el autor de esta creencia, sino que cada uno es sólo un testigo, pero la fe misma es más antigua. Como ya hemos advertido antes, se hace visible en realidad la forma primitiva hebrea o aramea detrás del texto actual de la historia de la infancia dado por Mateo y Lucas. El evangelio que asoma por detrás de los evangelios ha llegado a Lucas y Mateo de forma en cada caso diversa. Ambos se nutren de la tradición y a los dos llegaron corrientes de tradición distintas e independientes una de otra. Su lugar de origen es Galilea, como vimos, revirtiendo de este modo la noticia del nacimiento virginal a María misma.

Otros defensores de la interpretación liberal del evangelio de la infancia intentan derivar la doctrina neotestamentaria del nacimiento virginal de imágenes paganas sacadas de la mitología babilónica, egipcia, persa o griega. La historia de las religiones ha constatado un gran número de mitos en los que se habla de nupcias sagradas, de la unión de un Dios con una mujer. De tales matrimonios celestes salieron diferentes hombres divinos.

En la mitología griega se conocen distintos casos en los que Zeus se une a una mujer terrena disimulado bajo múltiples formas. Pitágoras, Platón, Alejandro, Augusto y otros grandes hombres nacieron, según el mito, de esta manera. Son hijos de padre celeste y madre terrena. En Egipto se consideraba a los reyes como hijos de la reina y del dios Amón-Re. En especial la historia liberal de las religiones hace referencia al hijo de los dioses de la cuarta égloga

de Virgilio. La exégesis liberal piensa ahora que los cristianos formados helenísticamente y provenientes del paganismo habrían admitido de manera parecida un origen divino para Cristo.

Para el enjuiciamiento de esta tesis debemos decir que se estrella contra la realidad, tanto en su aspecto literario como de contenido. Por lo que se refiere al contenido objetivo hay una distinción fundamental entre los mitos paganos y la fe cristiana. Como vimos antes, en la Sagrada Escritura se entiende el nacimiento virginal como cumplimiento de la profecía paleotestamentaria, considerándolo, por tanto, como un suceso histórico que tiene su lugar preciso en la historia de la salvación. Entre el nacimiento virginal y la historia precristiana realizada por Dios en unión con el hombre hay una relación estrecha, aunque la continuidad pueda aparecer marcada de discontinuidad. En los mitos paganos, por el contrario, se trata de especulaciones ahistóricas, que además nadie creyó, mientras el nacimiento virginal de Jesús fué para los cristianos un suceso histórico. Los mitos paganos sobre el origen divino de grandes hombres o de los emperadores y reyes fueron la expresión del servilismo de las provincias orientales y de la adulación de los retóricos cortesanos. Si hubieran tomado los cristianos el nacimiento virginal del paganismo sería totalmente incomprensible entonces cómo llegaron a tener por histórico en Cristo lo que en los hijos de los dioses paganos tenían por especulación y leyenda como los mismos gentiles.

Otra contradicción insuperable referente al contenido es el concepto de Dios. En los mitos paganos la unión de Dios con una mujer terrena es siempre sexual, tanto si la divinidad se acerca a ella en forma de hombre, de lluvia de oro, de viento o de otra manera parecida. Este rasgo falta completamente en el testimonio bíblico sobre la concepción de Cristo. Según la doctrina del Antiguo Testamento Dios está más allá de toda sexualidad; incluso es ésta una señal de distinción entre el Dios vivo de la Antigua Alianza y las formas míticas de la divinidad. Ya hicimos resaltar que las palabras de la Escritura de que el Espíritu Santo cubrió con su sombra a María no pueden entenderse como circunloquio de unión sexual, sino que más bien significan la fuerza del Dios vivo que está sobre toda sexualidad, fuerza que obra en María. Se puede muy bien decir que este "cubrir con su sombra" está unido con el recuerdo de la nube (véanse *Mc.* 9, 2-8; *Mt.* 17, 1-8; *Lc.* 9, 28-36) por la que se hacía visible en el Antiguo Testamento la Gloria de Dios (*Ex.* 33, 9; 35, 40; *I Reg.* 8, 11; *Is.* 6, 3 sigs.). La nube es

el símbolo de la presencia de Dios y de su poder históricamente operante.

A estas diferencias hay que añadir la oposición entre el ambiente general en que se desarrollan los enlaces míticos sagrados y el nacimiento virginal bíblico. Las madres mitológicas se mueven dentro de una pesada sensualidad y los dioses se unen a ellas por pasión sexual. Y las diosas-madres tampoco son designadas como vírgenes. Si a Ishtaro Afrodita se las llama incidentalmente así, es porque no son esposas de un dios, sino que están a disposición de todos los dioses para las nupcias sagradas. Por el contrario, María aparece con luminosa e intacta pureza. El inefable misterio de la concepción virginal está transcrito con gran reserva, insinuado únicamente para iniciados que lo comprendían y para fieles que no lo interpretaban mal. El relato bíblico no puede así, pues, sacarse de los mitos paganos, pero se puede ver en éstos un presentimiento, un ensueño de la realidad.

La historia literaria se opone también a esta deducción del relato bíblico del nacimiento virginal, mostrando que los textos neotestamentarios que lo testimonian no han nacido en suelo helenístico, sino que tienen un tinte palestinense-judío precristiano. Evidentemente, remiten a Galilea como a su lugar de origen.

9. En la época patrística se dió máxima importancia a la concepción y nacimiento virginales de Cristo, viendo en ellos además la señal de que Dios se había acercado realmente a los hombres en Cristo Jesús. Algunos textos referentes al caso se trajeron ya en el último párrafo y aquí añadiremos los que siguen a continuación. Tanto San Ireneo como San Justino ven en el lugar de Isaías una alusión al nacimiento virginal. San Ignacio de Antioquía anunciaba a los Efesios "tres misterios que claman alto", la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor [16]. Orígenes da testimonio de la concepción virginal por obra del Espíritu Santo, pero cree que la virginidad de María ha sido violada en la natividad. Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que él es el primero en hablar de la virginidad perpetua después del parto. Gregorio de Nisa, según las investigaciones de Söll, es uno de los mejores testigos para la virginidad de María en el parto [17]. En Metodio de Filipos y en Pedro de Alejandría hallamos una fe firmísima en la virginidad de María. Pedro le da por primera vez el título de "la siempre Virgen". Cirilo de Alejandría, cuya mariología, teñida totalmente de cristología, presenta ya una forma desarrollada, escribe en una carta

a los monjes: "Estoy admirado de que algunos duden por completo si debe llamarse a la Santa Virgen Madre de Dios o no. Pues si Nuestro Señor Jesucristo es Dios, ¿cómo no ha de ser Madre de Dios la Santa Virgen que le dió a luz?... Pero acaso dirás: ¿luego se ha hecho a la Virgen Madre de la divinidad? Y a esto respondemos que, sin ninguna duda, el Verbo viviente y personal es engendrado de la misma esencia de Dios Padre. Tiene existencia sin principio temporal, siempre junto al generante, existiendo en El y con El como su pensamiento. Pero en los últimos tiempos, porque se hizo carne, es decir, se unió a un cuerpo de alma racional, se dice que nació corporalmente de una mujer" [18].

Este Padre de la Iglesia llama a María "Virgen perpetua", "corona de la virginidad", y dice de ella que no ha tenido otro hijo sino al Emmanuel y ha permanecido siempre virgen.

Proclo, patriarca de Constantinopla, compara el seno virginal de María con la zarza incombustible de Moisés, y explica, sirviéndose de una expresión de San Efrén, que el Verbo, la Palabra, salió del seno de María de la misma manera que entró por su oído. El Pseudo-Epifanio es el primero que expone la idea de que el cuerpo de Jesús salió del seno de María sin ofensa de su virginidad, del mismo modo como salió después del sepulcro sin romper sus sellos.

Por lo que se refiere en particular a la cuestión de la virginidad después del parto, San Basilio se expresa así: "José se levantó, tomó a su mujer consigo y cuidó de Ella con aquella solicitud, amor y cariño que ponen los que conviven juntos, pero se abstuvo del trato conyugal. Parece que esto sugiere la sospecha de que María después de servir con pureza al parto del Señor que se realizó por el Espíritu Santo, no rehusó la vida matrimonial que le estaba legalmente permitida. Pero nosotros somos de la opinión de que, aunque en este supuesto no salga perjudicada la esencia de la piedad—la virginidad fué necesaria hasta que se cumplió el oficio previsto en el plan de la salvación, lo siguiente ya no es esencial a la idea del misterio de la Encarnación—, aquellos testimonios son suficientes, ya que nosotros, los amigos de Cristo, no podemos oír que la Madre de Dios haya dejado jamás de ser Virgen" [19]. San Basilio se aparta decididamente de la sospecha mencionada. Los Padres consideraron muchas veces la virginidad después del parto como consecuencia de una decisión libre que María realizó sin duda fundada en su elección para la dignidad de Madre de Dios. San Efrén dice: "José habitó en santidad con ella hasta que dió a luz al primogénito. Esta santidad fué exigida necesariamente, aunque

con el consentimiento de su voluntad; sin embargo, la santidad que guardó después del nacimiento del Señor, estaba dejada a su libertad" [20].

San Juan Damasceno concluye con sus extensas y detalladas exposiciones la doctrina oriental sobre la virginidad perpetua y perfecta de María.

En la Iglesia occidental casi todos los teólogos testimonian la virginidad con la misma intensidad que en la oriental. Carece de todo fundamento objetivo la opinión de Hugo Koch de que la familia histórica de Nazaret fué una familia de obreros con muchos hijos, y que el recuerdo de este hecho pervivió en la primitiva Iglesia a pesar de los esfuerzos ascéticos que intervinieron tempranamente, hasta que Padres influyentes declararon herejía esta idea, y fué suprimida por las medidas que tomó la Iglesia [21]. En la mariología latina antigua juega un papel importantísimo el texto de Isaías, que se interpreta del nacimiento virginal del Mesías. Suministra el tema de la representación más antigua de la Santa Virgen en las catacumbas de Priscila del siglo II. Los testimonios que trajimos antes para la maternidad divina de María encierran también casi sin excepción el testimonio de su virginidad. Hipólito de Roma, que es tanto mediador de la mariología griega en Occidente como testigo de la primitiva mariología romana, declara que Jesús como Verbo primogénito visitó al primer padre Adán en la Virgen y tomó carne de ella para llevar al hombre viejo a una nueva forma. En el punto central de su teología está el Verbo de Dios encarnado y junto con El la Virgen de la que tomó carne, pues el Verbo de Dios nació del Espíritu y de la Virgen.

Con gran vehemencia se desechó en la teología occidental la doctrina del monje milanés Joviniano de que María había concebido realmente a Jesús siendo Virgen, pero no le había dado a luz virginalmente. En especial San Jerónimo da testimonio en su lucha contra Helvidio de la virginidad perpetua de María. Dice así: "Creemos que Dios nació de una Virgen, porque así lo hemos leído. No creemos que María se casó después del parto porque no lo hemos leído. Y no decimos esto para condenar el matrimonio, pues la misma virginidad es fruto del matrimonio" [22].

San Jerónimo puede apoyarse en la tradición de la Iglesia: "¿Acaso no puedo traerte toda una serie de antiguos escritores: Ignacio, Policarpo, Ireneo, Justino Mártir y otros muchos apostólicos y elocuentes varones, que escribieron volúmenes llenos de sa-

biduría contra Ebión, Teodoto, Valentín, que también eran de esta opinión?" [23]

La teoría de Tertuliano representa una opinión particular en la patrística latina. María es realmente virgen por lo que se refiere al varón, pero no por lo que se refiere al parto. Tertuliano llega a esta tesis por su lucha apasionada contra los gnósticos con su animadversión hacia el cuerpo. Su deseo fué asegurar la realidad del nacimiento de Cristo, y su error consistió en mezclar demasiado este deseo genuinamente teológico de cristiano fiel con problemas biológicos. Fuera de Tertuliano no puede citarse ni un solo texto de la patrística latina prenicena del que pueda deducirse que la doctrina defendida por él haya imperado en la Iglesia. Lo mismo puede decirse de la otra opinión defendida también por el mismo de que María después del nacimiento de Jesús viviese vida matrimonial con José y que de ahí hubiesen salido los hermanos de Jesús que se mencionan en el Evangelio. Por Clemente de Alejandría sabemos, es verdad, que muchos cristianos no instruídos pensaban de parecida manera en la Iglesia Oriental. Pero, por otra parte, no hallamos esta tesis en ninguno absolutamente de los teólogos griegos; incluso Orígenes rechazó rígidamente esta doctrina. La opinión de Tertuliano permaneció aislada, y cuando en el siglo IV quiso remitirse Helvidio a la tradición en favor de su tesis, no pudo citar ningún otro testimonio más que este de Tertuliano y una frase de Victorino de Pettau erróneamente interpretada por él. Lactancio dice: "Descendió del cielo aquel Espíritu Santo de Dios (Lactancio se muestra aquí influenciado por la opinión, muy extendida en la época patrística, de que el llamado Espíritu Santo en Lucas (1, 35), es el Hijo de Dios) y eligió una Santa Virgen en cuyo vientre se escondió. Ella, colmada por la infusión del Espíritu Santo, concibió, y sin contacto de varón, de repente, se hinchó el vientre virginal" [24].

Fírmico Materno, arraigado por completo en la antigua doctrina de San Ireneo, dice: "Adán fué creado del barro de la tierra virgen, pero perdió la vida prometida por su propia prevaricación. Mas, naciendo Cristo de la Virgen María y del Espíritu Santo, recibió la inmortalidad y el reino" [25]. María es para él la Virgen de Dios, es decir, totalmente entregada a Dios. Con gran claridad se atestigua la virginidad de María en y antes del parto en las llamadas *Consultationes Zachaei et Apolloniae*. Allí se dice: "¿Qué animal o elemento más caro para Dios que el hombre? ¿Qué materia más apta para tan alta encarnación que el cuerpo de una Santa Virgen en la que el Espíritu de Dios, como en escogido seno materno, for-

mó el cuerpo?" [26] Hilario de Poitiers atestiguó muchas veces la fe de la tradición en la virginidad perpetua de María. En su comentario a San Mateo (1, 3), piensa así: "Fué concebido del Espíritu Santo y nació de María Virgen: éste es el tema de todos los Profetas" [27]. El obispo Zenón de Verona es un panegirista entusiasta de la virginidad de María: "¡Oh gran misterio! Concibe María, virgen incorrupta; después de concebir, pare virgen, y permanece virgen después del parto" [28]. San Ambrosio de Milán emprende una lucha decidida contra Joviniano y su negación del nacimiento virginal de Cristo. En su opúsculo *De Institutione virginis* dirige sus ataques contra Bonoso. Rechaza con vehemencia la opinión de que María haya tenido posteriormente hijos de su matrimonio con José, e interpreta los hermanos de Jesús como parientes. En su obra *De Mysteriis* [29] dice, dirigiéndose a los catecúmenos: "Confesamos que Cristo, el Señor, nació de una virgen y negamos aquí la ordenación natural. Pues no concibió María de varón, sino que concibió en su vientre del Espíritu Santo."

San Agustín dice: "Alegrémonos hermanos; alégrense y regocíjense las gentes, pues, no este sol visible, sino su creador invisible, nos consagró este día (de Navidad) cuando la Virgen Madre con fecundidad incólume le dió a luz; hecho visible por nosotros el invisible por quien ella misma fué creada. Concibió virgen, dió a luz virgen, virgen estuvo grávida... virgen perpetua. ¿Por qué te admiras de esto, oh hombre? Así convino que naciese Dios cuando se dignó hacerse hombre. Así la hizo a ella el que de ella se hizo... El se formó su Madre cuando estaba junto al Padre, y cuando se hizo de la Madre, permaneció en el Padre. ¿Cómo iba a dejar de ser Dios al empezar a ser hombre el que concedió a su Madre no dejar de ser Virgen al dar a luz?" [30] En su obra *Sobre la virginidad*, añade: "La misma virginidad de María es tan grata y aceptable, porque al ser concebido Cristo, no la arrebató al varón que le había de privar de la virginidad, para guardarla, sino que antes de ser concebido eligió ya consagrada a Dios a aquella de la que había de nacer. Esto manifiestan las palabras que dijo María al ángel que le anunciaba un hijo. "¿Cómo, dijo, podrá ser esto, pues yo no conozco varón?" Lo que de cierto no hubiese dicho si antes no hubiese consagrado a Dios su virginidad. Pero como esto no lo admitían aún las costumbres israelitas, se desposó con un varón justo... que debía custodiar lo que ella había prometido... Para ejemplo de las santas vírgenes..., consagró a Dios su virginidad

cuando aún no sabía quién había de concebir, para realizar una imitación de la vida celeste en cuerpo terreno y mortal por voto, no por mandato... Pues Cristo quiso que fuese libre la virginidad de la mujer en la que tomó forma de siervo... El parto de una santa virgen es el orgullo de todas las santas vírgenes. También ellas son madres de Cristo con María si hacen la voluntad de su Padre... según la sentencia: "Quienquiera que hiciera la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre" *(Mt.* 12, 50)... Aquella única mujer es virgen y madre, no sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo. En el espíritu, ciertamente, no es madre de nuestra cabeza, que es el mismo Salvador, del que más bien ella nace espiritualmente, porque todos los que crèen en El, entre los que está ella, con derecho se llaman hijos del Esposo *(Mt.* 9, 15); pero es madre de sus miembros que somos nosotros, pues cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, que son los miembros de aquella cabeza. En el cuerpo, en cambio, es madre de la misma cabeza. Pues convenía que nuestra cabeza naciese de una virgen, según la carne, por un insigne milagro, para significar que sus miembros nacerían, según el espíritu, de la Iglesia virgen. Sola, pues, María es madre según el espíritu y según la carne: Madre de Cristo y virgen de Cristo. La Iglesia, en cambio, en los santos que han de poseer el reino de Dios es ciertamente según el espíritu Madre total de Cristo, Virgen total de Cristo; en el cuerpo, sin embargo..., sólo en algunos es virgen de Cristo" [31].

10. No nos corresponde a nosotros entender la esencia de la integridad corporal propuesta por la revelación, pues al tratarse de un dato revelado participa del misterio que se nos ofrece en toda ella. La teología puede sacar a luz el misterio, pero no puede hacerlo transparente por completo. En él brilla el poder de Dios con nuevo resplandor.

Los Padres comparan el nacimiento virginal de Cristo con el paso del rayo de sol por el cristal, con la salida de Cristo del sepulcro sellado, con su ingreso por las puertas cerradas, con el nacimiento de una idea en el espíritu humano. Pero estas comparaciones sólo pueden dar la dirección en la que debemos dirigir la vista al considerar el nacimiento virginal. Si se quisiera ver en ellas algo más que lejanas indicaciones, se convertirían en una amenaza para la realidad del cuerpo y nacimiento de Cristo.

Con frecuencia en la época patrística se unió a la idea de la vir-

ginidad de María en el parto un realismo pronunciado, por ejemplo, en San Atanasio, San Epifanio y San Ambrosio. Los Padres no supieron explicar el cómo, aunque atestiguan decididamente el hecho. Su preocupación era no permitir por una parte que el nacimiento se resolviese en un suceso aparente, y que por otra no se hundiese en el naturalismo de un parto ordinario. Dado que acentúan las dos cosas, la virginidad y la realidad del nacimiento, tan pronto una como otra, muchas veces puede dar la impresión de que sale perdiendo una de las dos. Pero en realidad aquí se manifiesta la limitación de la fuerza perceptiva del hombre y su capacidad de expresión ante el misterio. En definitiva, el nacimiento virginal es un misterio impenetrable cuyos elementos particulares sólo pueden enunciarse en un proceso dialéctico, pero no ser captadas perfectamente de una sola mirada.

En todo caso la integridad corporal en el parto está en íntima relación con la concepción virginal de Cristo y la entrega incondicional de María a Dios. Sólo alcanza su valor como expresión y símbolo de su pertenencia total a El. Según el Génesis (3, 16), los dolores de parto son el castigo impuesto a la mujer por el pecado original y manifiestan la solidaridad con los primeros padres pecadores. Como María no entró en comunión con su pecado, quedó por eso libre de los efectos perturbadores del mismo en el alumbramiento de Cristo. De ahí que su integridad no es sólo una realidad material o biológica, sino un signo de su relación con Dios.

11. El motivo por el que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana de modo virginal está rodeado también de un profundo misterio. Dios no nos ha revelado nada sobre eso, y de ahí que sólo podamos intentar reverentemente vislumbrarlo.

En la época patrística se investigó muchas veces esta cuestión. Así, San Ireneo declara: "Como aquel Adán, que fué formado el primero, recibió su sustancia de la ruda y aún virgen tierra..., de igual manera el mismo Verbo, recapitulando en sí a Adán, al nacer de María que aún era virgen, recibió convenientemente origen para la recapitulación de Adán" [32]. Y de nuevo repite: "¿De dónde procede la naturaleza del primer hombre? De la sabiduría y querer de Dios y de la tierra virgen. Pues, dice la Escritura: "Dios no dejó llover hasta que fué creado el hombre, y éste no estaba allí para cultivar la tierra." De esta tierra, aún virgen, tomó Dios polvo y formó al hombre principio de la generación humana. En la restauración de este hombre quiso Dios guardar el mismo proceder que en

la formación del cuerpo, naciendo de una virgen por la sabiduría y querer divino. Así debió mostrarse en su propia encarnación la semejanza con la de Adán y cumplirse lo que está escrito: "Al principio el hombre fué a imagen y semejanza de Dios." Y como por la desobediencia de una virgen el hombre cayó, sucumbió y murió, igualmente volvió a recibir la vida, vivificado de nuevo por una virgen que escuchó la palabra de Dios... De este modo no resultó una criatura nueva, sino que conservó la homogeneidad creada con todo el que fuese de la estirpe de Adán. Pues era necesario y justo que en la restauración de Adán en Cristo lo mortal fuese absorbido y asumido por lo inmortal y Eva por María, para que la virgen fuese la intercesora de la virgen, y la desobediencia virginal desvirtuada y suprimida por la obediencia virginal" [33].

Dice además: "¿Cómo llegará el hombre a Dios si Dios no viene al hombre? ¿Cómo dejará la generación de la muerte, sino con una nueva generación concedida milagrosa o inopinadamente por Dios como prenda de salvación, la generación que procede de la Virgen por la fe? ¿O qué adopción recibirán de Dios permaneciendo en el origen humano de este mundo?" [34]

De modo parecido fundamenta Tertuliano la virginidad en su obra *De Carne Christi*: "Ante todo, hay que hacer resaltar la razón que hubo para que el Hijo de Dios naciese de una virgen. Debía nacer de una manera nueva al autor de una nueva natividad... Pero toda esta novedad, como en los demás casos, está ya prefigurada de antiguo, de modo que el Señor nace de una virgen según racional disposición. Todavía era virgen la tierra, aún no había sido oprimida por el trabajo, sometida a la sementera, cuando de ella recibimos al hombre hecho por Dios animal viviente. Si, pues, el primer Adán sale de la tierra, con razón el siguiente o novísimo Adán, como dice el Apóstol, de la tierra también, es decir, de carne aún no desellada por la generación fué hecho por Dios espíritu vivificante" [35]. Y repite otra vez: "No decía bien que el Hijo de Dios naciera de semen humano, no fuera que, siendo totalmente hijo de hombre, no fuese hijo de Dios y no tuviera nada sobre Salomón y Jonás... Por tanto, el que es ya Hijo de Dios por el semen de Dios Padre, esto es, por el Espíritu, para ser hijo del hombre sólo tenía que tomar carne de la carne del hombre sin semen de varón. Pues sobraba el semen de varón en quien tenía el semen de Dios" [36].

En la teología alejandrina nos encontramos con parecidas consideraciones. En la obra seudoatanasiana contra Apollinarem [37] se dice: "Fué imposible a la naturaleza racional, que había caído en

el pecado voluntariamente... volver por sí misma a la libertad... Por eso vino el mismo Hijo de Dios para restaurarla en su propia naturaleza por medio de un nuevo principio y admirable nacimiento."

Muchas veces trata San Ambrosio la cuestión del motivo del nacimiento virginal. Vamos a citar un número mayor de textos suyos, pues sus opiniones sirven de ejemplo a otros muchos Padres. Dice así: "Tal nacimiento convenía a Dios. ¿Qué nacimiento humano hubiese sido más digno de Dios que aquel en que el inmaculado Hijo de Dios conservaba al encarnarse la pureza de su origen inmaculado? Y de hecho la señal de la venida de Dios se puso en el parto de una virgen, no de una desposada."

Ve otra razón, junto con San Ireneo, en el paralelo de Adán y Cristo. Cristo es el nuevo primer padre y el principio de una nueva humanidad. Como Adán procede de la tierra virgen, así Cristo de la Virgen. Con frecuencia expresa San Ambrosio la idea de que la concepción del Redentor debía ser virginal, porque si no se hubiera contaminado con las manchas de la corrupción terrena. Pero debía permanecer sin pecado para que pudiese redimir a los hombres del pecado. "Vino, pues, el Hijo de Dios en semejanza de carne de pecado; no vino, naturalmente, en semejanza de carne el que tomó verdadera carne, sino en semejanza de carne de pecado, esto es, de carne pecadora. Pues por el engaño y el veneno infiltrados por la serpiente nuestra carne se hizo carne de pecado. Y después que por el pecado se hizo culpable, se convirtió en carne de muerte, porque estaba condenada a la muerte. Cristo tomó en su carne la semejanza de esta carne culpable y condenada ya. Porque aunque había tomado la sustancia natural de esta carne, sin embargo, no tomó nada contaminado. Ni fué concebido en iniquidad, ni nació en pecado, porque no nació de la sangre, ni del deseo de la carne, ni de la voluntad de varón, sino del Espíritu Santo y de la Virgen" [38]. "Era, pues, necesario un tal libertador, a quien no retuviesen las cadenas que ataron los pecados de la generación humana... Este era únicamente Jesús, quien rodeándose de las cadenas de esta carne, no quedó cogido ni atado" [39]. "No fué engendrado Cristo como los demás hombres, por la unión del hombre y de la mujer, sino que nació del Espíritu Santo y de la Virgen, y tomó un cuerpo inmaculado al que no sólo no manchó ningún vicio, sino que ni siquiera mancilló ningún ignominioso coágulo en su concepción y nacimiento. Pues todos los hombres nacemos bajo el pecado y nuestro mismo nacimiento es con mancha... Pero la carne de Cristo condenó al

pecado, que El no sintió al nacer y que crucificó al morir, para que hubiera en nuestra carne justificación por la gracia donde antes había confusión por el pecado" [40].

La opinión de San Ambrosio, que tuvo gran resonancia posteriormente, puede formularse así: Puesto que el pecado está en contraposición con la divinidad de Jesús y su misión redentora, hay que excluirlo de Dios. De aquí se sigue que la divinidad de Cristo y su dignidad de redentor hicieron necesario un nacimiento inmune del pecado original, y en consecuencia extraordinario y maravilloso. Pero eso no puede realizarse por el semen viril, sino únicamente por el Espíritu Santo, poniendo así San Ambrosio la virginidad de María en estrecha relación, tanto con la Trinidad divina como con la economía de la salvación. En esta argumentación hay ciertamente puntos débiles, pues está presuponiendo que el pecado original se transmite por la generación natural, teoría que en modo alguno es segura.

La concepción virginal de Cristo alude también para San Ambrosio a la regeneración obrada por el Espíritu Santo en el bautismo y a la transformación que lleva a cabo en la Eucaristía. Dice así: "Si, pues, bajando el Espíritu Santo sobre la Virgen obró la concepción y realizó la generación, no hay que dudar que al descender a la pila sobre los bautizados obre realmente la regeneración" [41]. Aquí lo decisivo no es el orden natural, sino la supremacía de la gracia. La confesión de una ordenación que trasciende el curso de la naturaleza está unida con la fe en la concepción virginal de Cristo. En otro lugar de su obra *De Mysteriis* [42] dice este doctor de la Iglesia: "Fundemos la verdad del misterio (eucarístico) en el ejemplo de la Encarnación. Cuando nació el Señor Jesús de María, ¿estuvo por delante el proceso acostumbrado de la naturaleza? Si buscamos el orden natural, la mujer acostumbra engendrar uniéndose al varón. Está claro, por tanto, que la Virgen engendró fuera del orden natural. Y este cuerpo que nosotros hacemos presente proviene de la Virgen. ¿Por qué buscamos el orden natural en el cuerpo de Cristo cuando el mismo Señor Jesús nació de la Virgen fuera del orden natural? Verdadera era la carne de Cristo que fué crucificada y sepultada; realmente es éste el sacramento de aquella carne."

Según San Ambrosio, el nacimiento virginal es un acontecimiento que supera el orden natural, pero que no es imposible ni increíble. Está más bien posibilitado por la omnipotencia de Dios, que en las maravillas sucedidas en el Antiguo Testamento ha manifestado su

poder sobre la naturaleza y las leyes de ésta. El milagro del nacimiento virginal deberá mostrar la divinidad de Cristo.

Expresamente rechaza San Ambrosio el reproche de que esta doctrina tenga su origen en una desconfianza del cuerpo. "Vino Dios, dice, a este mundo por un camino desusado, naciendo del parto de una virgen intacta, para que le creyésemos como está escrito, "Dios con nosotros". Y añade otra vez: "Encontraréis en Cristo muchas cosas que son conformes a naturaleza, y otras que la exceden. Así, según la condición del cuerpo, estuvo en el seno materno, nació, fué amamantado, fué colocado en el pesebre. Pero sobre la condición de la naturaleza, la Virgen concibió, la Virgen dió a luz; para que creyeran que era Dios el que cambiaba la naturaleza y que era hombre el que según la naturaleza nacía del hombre" [43].

Al valorar la doctrina de San Ambrosio hemos de advertir que aparecen en ellas muchas ideas de aquel tiempo, pero que elabora un fundamento decisivo para la inteligencia de la concepción y nacimiento virginales de Jesucristo. El momento de la influencia contemporánea aparece en su idea de que por la procreación conyugal se contrae una mancha. Desde esta concepción no podría comprenderse la perfecta sublimidad de la dignidad cristiana del matrimonio patentizada por la revelación. Sin embargo, el verdadero núcleo de estas reflexiones hemos de verlo en la creación de una nueva ordenación que no procede de la tierra, ni de la sangre, realizada por el ingreso de Dios en nuestra historia. La Escritura lo expresa con las frases: nueva criatura, nuevo cielo, nueva tierra. Era conveniente que incluso en el modo y manera como entró en la historia el fundador de la nueva ordenación apareciese visible el carácter de novedad y la supremacía sobre todo lo natural [44].

Según San Agustín, la liberación de la concupiscencia, que para él fué otorgada en el decreto de la concepción de Cristo por el Espíritu Santo, es condición indispensable para la inmunidad de Cristo del pecado original. Esta idea fué en la Edad Media la razón capital que apoyaba la encarnación de Cristo de una virgen.

En un sermón [45] añade: "Nazca del Espíritu Santo, dice María, y de una mujer intacta, aquel de quien ha de renacer por el Espíritu Santo la Iglesia intacta."

San Anselmo de Canterbury explica que la encarnación del Logos sólo puede comprenderse como un suceso maravilloso. De ahí que Cristo tampoco esté sometido al pecado original, ni necesite redención, sino que la realice. La concepción virginal, según él es incondicionalmente necesaria para su actividad redentora.

12. Si consideramos la relación què hay entre la maternidad de María y su virginidad, podemos traer, siguiendo el espíritu de la tradición, una prueba interna de por qué Dios eligió en su misteriosa economía una Madre virgen.

La concepción y nacimiento virginales no eran necesarios, porque la concepción que hubiese tenido lugar por la vía ordinaria de la sexualidad humana fuera opuesta a la dignidad del Hijo de Dios, *y menos porque un padre humano hubiese hecho competencia* al Padre celestial.

Estas ideas sólo pudieron germinar en suelo gnóstico con su dualismo metafísico, que declaraba el matrimonio como un mal y una ignominia. Para él, el cuerpo es la sede de lo perverso y malvado. Pero en la visión bíblica cristiana es creación de Dios. Según el testimonio del Génesis, Dios mismo entregó la mujer al varón; y Cristo asumió también el matrimonio en la esfera del misterio de la salvación. En el sacramento del matrimonio se representa eficazmente la relación de Cristo con la Iglesia. Por eso el matrimonio es revelación de la gloria del Padre celestial y de la acción salvadora de Cristo. En particular, la opinión de que un padre terreno se oponga al celestial, sólo puede surgir en el campo de la mitología y de la teología paganas que hablaban de divinidadès paternales y maternales. En ellas Dios cohabita con una mujer terrena como cualquier varón [46]. Lo que se entendió naturalística y literalmente en el campo del paganismo, fué utilizado en el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en el cristianismo, como imagen y símbolo. Pues el Dios bíblico está más allá de toda distinción sexual, y si lo llamamos Padre es porque en la experiencia no se nos ofrece ninguna palabra mejor para designar a la vez su acción creadora y su amor. Podríamos llamarle también madre, por el cuidado protector y solícito con que nos rodea a nosotros sus criaturas. Cuán poco le perjudique la paternidad terrena se manifiesta por el hecho de que toda paternidad se origina y mantiene en la suya, y toda maternidad es causada y sostenida por su amor. Si el Espíritu Santo creó en María, la naturaleza humana de Cristo no fué por un proceso sexual, sino por el amor creador libre. Si se considera la relación del Espíritu Santo con María semejante a la relación del varón con la mujer en el matrimonio, el mensaje cristiano se hunde en los abismos oscuros del mito.

No sería, por tanto, ninguna injuria para Dios que su Hijo, en cuanto existe en la naturaleza divina, le tuviese por Padre a El, y en cuanto existe en la naturaleza humana, tuviese por padre a un

hombre. Sin embargo, Dios, en su plan eterno de salvación, no eligió este camino para la encarnación. Podemos conjeturar varias razones para ello.

13. En primer lugar, la concepción virginal es un indicio de la gratuidad de la Redención. El hombre no puede por sus propias fuerzas librarse de su perdición. La Redención no hay que agradecerla al espíritu emprendedor del hombre y a su voluntad de acción. No arranca de la sangre, ni de la tierra. El modo de existencia de un hijo de Dios sólo lo alcanza aquel a quien El da el poder de ser hijo de Dios (*Io.* 1, 12). Tiene lugar por la regeneración del agua y del Espíritu Santo (*Io.* 3, 6) y hay que agradecerla al mismo Espíritu Santo que formó la naturaleza humana del Logos celeste en María. Yvón de Chartres hace ver esta relación en un sermón de Navidad: "Y así, el nacimiento por el que Cristo nace temporalmente, no es desemejante al nacimiento por el que nace espiritualmente el cristiano. Pues como la madre de Cristo concibió siendo virgen, virgen dió a luz y virgen permaneció, así la Iglesia Madre, esposa de Cristo, engendra diariamente por el baño del agua y la palabra a los pueblos cristianos permaneciendo virgen" [47]. En la época patrística nos encontramos con esta idea frecuentemente. Pedro Crisólogo expresa este misterio de la siguiente manera: "Por eso, hermanos, fecundó el Espíritu celeste el seno de la fuente virginal con la misteriosa infusión de su luz, para que, a quienes su origen del barro había hecho nacer terrenos bajo miserable condición, los diera a luz celestiales y les hiciera llegar a la semejanza de su Creador" [48]. En el sermón 195 expone San Agustín: "Este es el más hermoso de todos los hijos de los hombres, el hijo de Santa María, el Esposo de la Santa Iglesia, a la que hizo semejante a su Madre. Pues la hizo madre nuestra y la guardó para sí virgen... La Iglesia, como María, posee perpetua integridad e incorrupta fecundidad. Pues lo que aquélla mereció en la carne, ésta lo guardó en el espíritu, fuera de que aquélla dió a luz a uno y ésta da a luz a muchos que han de ser unidos por ese uno" [49]. El Papa San León Magno declara en un sermón de Navidad: "Para todo hombre que renace, el agua del bautismo es una imagen del seno virginal, siendo el Espíritu Santo, que llena la fuente, el mismo que llenó también a la Virgen [50]. Y añade el mismo Papa en otro sermón: "Puso en la fuente bautismal el mismo modo de origen que El tomó en el seno de la Virgen. Dió al agua lo que dió a la Madre: pues la virtud del Altísimo y la sombra del Espíritu Santo que hizo que María diera a luz al

Salvador, esa misma hace que el agua regenere al creyente" [51]. San Ildefonso de Toledo dice: "Esta es la virgen en cuyo seno toda la Iglesia es dada en prenda y como obligada por arras. Por eso creemos que se halla unida a Dios con alianza eterna" [52]. La Iglesia, en la bendición del agua bautismal la noche de Pascua expresa la misma idea en la siguiente oración: "Mira, Señor, a tu Iglesia y multiplica en ella tus nuevos hijos; Tú, que con el torrente de tus gracias alegras tu ciudad y abres las fuentes del bautismo en todo el orbe para renovar las naciones, para que al imperio de tu majestad reciban la gracia de tu unigénito Hijo por virtud del Espíritu Santo. El cual fecunde con la secreta intervención de tu divinidad este agua preparada para regenerar a los hombres; para que recibida la santificación en el seno inmaculado de esta divina fuente, salgan hijos celestiales de nuevo regenerados; y para que tu gracia, como madre, vuelva a darlos a luz a una misma infancia a los que el sexo diferencia en el cuerpo y la edad en el tiempo." La existencia como hijos de Dios tiene el carácter de novedad; el hombre redimido es el hombre "nuevo" *(II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15; *Eph.* 2, 15; 4, 24; *Apoc.* 21, 5) en la nueva alianza *(Mt.* 26, 28 sigs.; *Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 20; *I Cor.* 11, 25).

El nacimiento de Cristo es imagen y prototipo de esta nueva y celestial existencia que viene del Espíritu Santo, y que, según San Pablo, no procede de la tierra, sino del cielo, y a la que deben configurarse los hombres nacidos del Espíritu *(I Cor.* 15, 47-49). Por el nuevo modo de su nacimiento ha de manifestarse la novedad de lo que realiza. El hombre no puede tomar aquí por su cuenta la iniciativa, sino que debe esperar en la benignidad y misericordia de Dios. La Redención sólo se da como don celestial, no como esfuerzo humano. Todo lo que el hombre puede hacer aquí es disponerse para aceptar el don de Dios, y aun esto sólo es realizable con la gracia divina. El poder otorgado por Dios al hombre de ser hijo suyo produce efecto en aquel que recibe al Salvador que viene a su propiedad. La salvación es gracia, no un acontecimiento de la naturaleza.

La concepción virginal era, además, un indicio de la peculiaridad del Mesías concebido y nacido de ese modo. Vive realmente en la historia humana, tanto que el hombre es su destino, pero están vivos y operantes en él poderes y fuerzas suprahistóricas que no suben de la corriente de las generaciones, ni proceden de la tierra, sino del cielo, del Dios escondido, del mundo inaccesible al hombre. La Redención tiene lugar porque el cielo baja a la tierra y la pene-

tra y transforma con sus energías. Por ser Cristo de arriba puede abrir al hombre un camino que le lleve hacia arriba, es decir, a una existencia celeste.

Otro motivo para el carácter virginal de la concepción y nacimiento de Cristo puede sacarse de la escatología. Todos los hombres se dirigen hacia aquel estado final que se expresa con la frase: allí no se casarán ni serán dadas en matrimonio. Comenzará esto cuando acabe el orden de la peregrinación y empiece un nuevo modo de ser.

Los hombres vivirán en aquel estado como los ángeles del cielo: lo cual no significa que no hayan de estar ya unidos en adelante íntimamente y, por cierto, en su realidad corporal, sino que la unión no se realizará según las formas fisiológicas propias de la historia. Por Cristo se ha sembrado en la creación el germen de esta nueva forma de existencia, que se desarrollará al fin de los días con la desaparición del mundo actual. Por eso era conveniente que no entrase él mismo en la historia humana por vía matrimonial, señalando con su concepción y nacimiento virginales la transformación venidera.

La última razón para la virginidad de María podría buscarse en el hecho de haber sido separada del mundo por Dios para Madre del Mesías. La llamó a una función decisiva en la historia de la salvación y por eso le pertenece totalmente. Le está consagrada como Madre del Niño que realizará sus planes salvadores. Su Hijo mismo es llamado el "Santo", o sea, el sacado del mundo y perteneciente absolutamente a Dios. Por eso es comprensible que también Ella, que debía servir de medio para el ingreso del Santo en la historia, fuese Santa y viniese como tal, esto es, apartada de las formas mundanas de la existencia.

Así su vida virginal es la expresión de haber realizado una función recomendada directamente por Dios y que lleva a El, no teniendo en su vida ninguna otra misión que cumplir. En principio, esto supone una relación ontológica, pero es muy natural, evidente incluso, que también se realice esta peculiaridad ontológica en su propósito de entrega total y absoluta a Dios. Está perfectamente reclamada y absorbida por su tarea, que la abraza en lo más íntimo, y no tiene capacidad ninguna otra, como el matrimonio, que también alcanza lo más íntimo del hombre. De este modo María llega a ser a su vez la imagen modelada por Cristo del hombre que vive entregado absolutamente a Dios.

No se quiere decir con esto que en el matrimonio sea imposible

una entrega incondicional a Dios. No se trata aquí, por de pronto, de la disposición subjetiva sino de la forma objetiva de vida. Y hemos de decir que la forma de vida virginal en su sentido objetivo representa una entrega más inmediata a Dios que la vida matrimonial. Cómo se llene en cada caso la forma de vida por el amor y la obediencia es cuestión aparte. María entró enteramente en esta forma superior de vida con su disposición interior. Con Ella apareció en este mundo la vida virginal por amor a Cristo. María es una demostración de lo que es posible en la creación por amor a Cristo y es también una invitación al hombre para que se entregue a Dios. Invitación que se dirige igualmente a los casados, exhortándoles a no quedar absorbidos por el hecho natural del matrimonio. Pero, ante todo, encierra en sí una llamada a los elegidos para que escojan aquella forma de vida en que la entrega de Dios aparece de manera perfecta.

Estas razones de la concepción y nacimiento virginales de Cristo muestran de nuevo que sólo la fe en el Dios vivo, que traza el destino del hombre, capacita para creer en esa concepción. Quien entienda la realidad toda como una conexión casual perfectamente clausurada en sí misma, pensará que el nacimiento virginal es un cuento. Pero está encadenado por un prejuicio ideológico.

14. Merece nuestra atención la pregunta acerca de cuál de las tres Personas divinas produjo en María la naturaleza humana de Cristo.

La Sagrada Escritura atribuye la acción creadora de Dios en María a aquella realidad divina que llama Espíritu Santo, así como también al poder del Altísimo. Espíritu Santo y poder del Altísimo se usan aquí como sinónimos. Por de pronto, bajo estos nombres no se significa la tercera Persona divina, sino Dios en su obrar histórico. Pero podemos pensar de manera especial en el Espíritu Santo por ser la revelación y actuación del amor intradivino del Padre y del Hijo. El amor de Dios que se dona formó la naturaleza humana de Cristo en el seno materno. Entra en acción aquí para un nuevo nacimiento el Espíritu Santo de que se habla en *Gen.* 1 y 2. Un milagro de Dios crea el nuevo hombre que ha de realizar la promesa de *Gen.* 3, 15. Como el primer padre Adán, así también el nuevo Adán procede inmediatamente de Dios. Según el testimonio del Antiguo Testamento, Dios interviene en la historia a través de su Espíritu. El Espíritu toca y mueve a todas las grandes figuras que forman la prehistoria de Cristo: Moisés, Josué,

los Reyes, los Profetas, incluso los piadosos y justos en general. Especialmente el Mesías venidero estará informado por el Espíritu (*Is.* 11, 2); el Espíritu de Dios descansará sobre él, el Espíritu de sabiduría y de entendimiento, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de conocimiento y de temor del Señor. El Espíritu de Dios descansa sobre él y le unge para anunciar el mensaje salvador a los pobres (*Is.* 61, 1 sigs.; *Lc.* 4, 17-19). Jesús es impulsado por el Espíritu al desierto (*Mt.* 4, 1); en el Espíritu arroja a los demonios (*Mt.* 12, 28); en el Espíritu realiza su sacrificio (*Hebr.* 10, 8). Recibe también existencia por el Espíritu y por ello está dispuesto para su tarea en el mismo, o sea, para la recreación del hombre. Habiendo conseguido su existencia terrena por la fuerza del Espíritu, puede proporcionar este mismo Espíritu a los hombres para una existencia nueva y celestial.

En la época patrística hallamos con frecuencia la opinión de que el Logos ha creado su propia naturaleza humana. En el siglo II se extendió la idea de que el *hagion Pneuma* (*Lc.* 1, 35) era el Logos divino [53]. San Ambrosio admitió más tarde esta tesis apoyándose para ello en la frase: la sabiduría se edificó una casa (*Prov.* 9, 1) [54]. También designa a toda la Trinidad como autor de la encarnación de Cristo. Dice así: "Como leemos que el Padre obró el misterio de la Encarnación del Señor, también lo obró el Espíritu Santo; e igualmente, también leemos que el mismo Cristo creó su cuerpo" [55].

Durante mucho tiempo se entendió la Encarnación como prolongación de la generación eterna del Hijo en María, de la que tomó el Logos naturaleza humana. Así se comprende que los teólogos atribuyan la producción de la naturaleza humana al Padre, que engendra y envía al Logos, realizando su obra en el Espíritu Santo.

Cuanto más se esclarece el hecho de que la producción de la naturaleza humana de Cristo fué un acto creador, tanto más vigorosamente se asienta la doctrina de que toda Trinidad es su realizador. Aquí juegan también su papel los modos varios de interpretar el misterio trinitario. San Agustín ha puesto claramente de relieve, en relación con su concepción general de la misma, que toda Ella fué quien hizo la naturaleza humana de Cristo, pero que se atribuye al Espíritu Santo su producción. Esta doctrina ha conseguido una importancia preponderante.

§ 5

La elección divina de María

1. La iniciativa de la maternidad virginal de María revierte a Dios, al Padre celestial. El la eligió en sus planes eternos para Madre de su Hijo humanado. Entra dentro del plan de la economía divina, del que San Pablo dice en la epístola de los Efesios que estaba oculto desde la eternidad en Dios, pero que fué revelado ahora cuando los tiempos llegaron a su plenitud (c. 1). Pues la Madre, camino de acceso del Hijo de Dios a la historia humana, no puede separarse del mismo Cristo, el Hijo. Bajo este punto de vista María es considerada primariamente desde su función, desde su misión en la historia de la salvación, secundariamente desde su figura. Lo figurativo resulta de lo fáctico, no a la inversa.

2. Hasta hoy no se ha logrado entre los teólogos unanimidad en la cuestión de si el Hijo eterno de Dios hubiese tomado forma humana dentro de la historia aun sin el pecado del hombre. Mientras una parte de ellos cree poder demostrar que la encarnación de Dios fué decidida únicamente en virtud del pecado humano previsto por El, otros afirman que Dios concibió el decreto de la encarnación incondicional e independientemente de tal previsión, y que sólo por este decreto permitió el pecado humano, porque vió y quiso en el Logos humanado el vencedor de la caída humana. Ambos grupos se apoyan en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Al primero pertenece, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino; al segundo, Juan Duns Escoto y Scheeben.

Los que defienden la segunda tesis pueden afirmar que en el plan divino de la creación y de la salvación, Cristo fué el pensamiento primario del Padre celestial. En torno a él debía agruparse el género humano como punto central. La creación irracional, por su parte, fué planeada por Dios con vistas al hombre. En esta concepción divina María tiene su puesto muy próximo a Cristo y sobresale por encima de los demás hombres como el lugar en el que el Logos dió el salto de la eternidad al tiempo. Fué destinada por Dios para una tarea que está íntimamente enlazada con la del

Hijo de Dios humanado. Y aun se puede decir que fué incluída en aquel decreto divino que tenía por objeto la encarnación. Dios no necesitaba unir la maternidad de María con la encarnación de Cristo, pero en el supuesto de que la destinaba para Madre del Señor—de esto nos informa la Sagrada Escritura—podemos decir que un decreto divino único comprendía la encarnación del Hijo de Dios y la maternidad de María; la última en virtud de la primera.

3. En todo caso es cierto que María no podía destinarse a sí misma de ningún modo para el lugar que le correspondería dentro de la creación, ni para la función que le estaba reservada en la historia de la salvación. El origen de esta determinación se halla exclusivamente en el decreto eterno de Dios. Respecto a la iniciativa divina es absolutamente cierta la frase de que únicamente es decisiva la gracia de Dios. El primer paso se da desde arriba, no desde abajo. La maternidad de María hay que agradecerla al movimiento de Dios hacia el hombre, a la *descensio de coelis*, característico de toda la revelación en el sentido cristiano; no al movimiento de la criatura hacia arriba, característico del neoplatonismo y gnosticismo. Dios determina el tiempo y el lugar, así como la manera de ingreso de su Hijo en nuestra historia. Elige entre todas las mujeres por libre disposición aquella a la que quiso confiar y encomendar la misión única y peculiar de formar para su Hijo eterno la naturaleza humana por la virtud del Espíritu Santo. Nadie puede discutirle el que elija y determine con perfecta libertad e independencia a un ser humano para tal función. También vale aquí: "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son tus juicios e inescrutables tus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fué su consejero? O ¿quién le dió para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas" (*Rom.* 11, 33-36). La elección divina conduce al misterio claroscuro del mismo Dios.

Santo Tomás expresa así la libertad y soberanía absolutas de Dios: "Esta es la diferencia entre Cristo y los demás hombres, que los otros hombres nacen sujetos a la necesidad del tiempo; pero Cristo, como Señor y creador de todos los tiempos, se eligió aquel en que había de nacer, así como la Madre y el lugar. Y porque lo que viene de Dios está ordenado (*Rom.* 13, 1) y dispuesto convenientemente (*Sap.* 8, 1), se sigue que Cristo naciese en el tiempo más conveniente" [1].

4. La Sagrada Escritura atestigua la libre elección de Dios en el saludo del ángel *(Lc.* 1, 28): "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo." La expresión "llena de gracia", manifiesta que María ha sido distinguida especialmente por la benevolencia divina, pues "ha hallado gracia delante de Dios" *(Lc.* 1, 30). La frase hallar el hombre gracia ante Dios aparece en otros lugares de la Sagrada Escritura. Se emplea, por ejemplo, hablando de Noé, Abraham, David y de todos los justos *(Gen.* 6, 8; 18, 3; *Act.* 7, 46; *Hebr.* 4, 16). María se sorprende al principio del saludo del ángel y no entiende el modo peculiar en qué ha de ser agraciada y distinguida *(Lc.* 1, 29). La altura y calidad de esa distinción la expresa el ángel con la aseveración de que Dios la ha elegido especialísimamente destinándola para ser Madre del Mesías. El Señor se ha fijado en Ella y ha penetrado en su vida, requiriéndola para un servicio decisivo en la historia de manera absolutamente sorprendente para Ella.

El *Magnificat (Lc.* 1, 46-55) pone de manifiesto cuán consciente es María de la gratuidad de su destino como Madre del Mesías. Dios se ha hecho cargo de su esclava para elevarla a Madre del Cristo. En Ella ha visitado a su pueblo y cumplido las profecías anunciadas siglos antes. Ha realizado una gran acción a la que nadie puede moverle o persuadirle, sino sólo decidirse con perfecta libertad. Aquí precisamente se descubre su santidad, o sea, su supremacía sobre todo lo humano. De la Maternidad de María se puede decir análogamente lo que se dice en el prólogo de San Juan de la justificación o santificación de cada uno. No procede de la sangre o iniciativa humana, sino de Dios *(Io.* 1, 13).

5. Pero cuanto más se testimonia la soberanía de Dios y se impone su reconocimiento por la fe, menos, no obstante, obliga El a nadie a aceptar sus decretos eternos. Pues es Dios de libertad y amante de ella. Ha creado al hombre a su imagen, a imagen del Dios libre; le llama, pero no se le impone jamás a costa de su libertad. Y así tampoco eligió a María como instrumento muerto, sino como ser humano libre, capaz de decisión y destinado a la responsabilidad. Debía consentir en el plan eterno de Dios. El saludo del ángel fué para María la revelación de un decreto celestial y a la vez la invitación al consentimiento.

Aquí aparece clara la estructura de la Redención. Es un movimiento que parte de arriba y de abajo; primaria y decisivamente de arriba, secundaria y subsiguientemente de abajo. Esta conjugación de Dios y el hombre no debe entenderse, desde luego, como

una comunidad de trabajo en la que Dios pondría una parte, la principal, y otra, la menos importante, el hombre. Un tal encuentro entre Dios y el hombre es imposible, y esa idea haría injuria tanto al Dios vivo, en cuanto Dios, como al hombre creado, en cuanto tal. El hombre, en su ser y en su obrar, depende ya absolutamente de Dios, y esto hemos de decirlo también de sus acciones libres. Es un profundo misterio cómo Dios obra todo lo que el hombre hace y, sin embargo, éste permanece libre. Es aquí donde radica el misterio del poder divino, en que Dios ejecuta precisamente las acciones libres del hombre como autor principal y éste como colaborador. En esto se manifiesta la sabiduría de Dios, que es capaz de poner al hombre en libertad y realizar, sin embargo, todos los actos humanos, de modo que las acciones de los hombres son obras de Dios (San Agustín). Sin esta acción divina el hombre no sería capaz de obrar libremente. No se trata, por ejemplo, de que el hombre dependa de Dios en lo que hace forzosamente, y sea independiente de El en lo que ejecuta libremente. Antes bien, se trata de que cuanto más libre es la acción del hombre, cuanto más se asemeja, por tanto, a la divina, tanto más interviene y obra Dios en ella.

El hecho de la total actuación de Dios en la libertad humana y la existencia de tal libertad dentro de la eficiencia absoluta de Dios están atestiguados tan frecuentemente como intensivamente en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Pertenece a los elementos fundamentales de la revelación. Sin embargo, el cómo de tal acción conjunta permanece oculto en profunda oscuridad. Los teólogos de todas las épocas hicieron los mayores esfuerzos para aclararlo, pero no pudieron penetrar el misterio. Con el correr del tiempo se han elaborado, principalmente, dos interpretaciones, que pretenden arrojar luz en la oscuridad del misterio: la escuela tomista y la molinista. La primera parte de la eficiencia total de Dios e intenta poner la libertad humana en consonancia con aquélla. La segunda parte de la libertad humana y procura armonizar con ésta la eficiencia divina. Ambas direcciones están de acuerdo en que en las decisiones libres del hombre todo lo obra Dios y todo el hombre. Es distinto el modo como actúan ambos. Dios opera como Dios, es decir, con supremacía creadora, y el hombre, como criatura en absoluta dependencia y, no obstante, libremente, de modo que permanece responsable de su negativa y en especial del pecado. También coinciden ambas direcciones en que la eficiencia total de Dios no es eficiencia única. Más bien hay un sinergismo, una colaboración entre Dios y el hombre. La libertad del hombre no queda

borrada por la actividad total de Dios, como tampoco la existencia de la criatura por el ser absoluto de Aquél [2].

La Iglesia confiesa la conjugación de lo superior y de lo inferior en el proceso de la Redención. Dice así en las siguientes oraciones: "Omnipotente y sempiterno Dios que para dar a los hombres ejemplo de humildad que imitar, hiciste que nuestro Salvador se encarnase y padeciese muerte de Cruz; concédenos propicio que imitemos el ejemplo de su paciencia y participemos de su resurrección" [3]. "Mira, Señor, te suplicamos a esta tu familia por la que Nuestro Señor Jesucristo no dudó en ser entregado en manos de los malhechores y sufrir el tormento de la cruz" [4].

6. La estructura que domina en todo encuentro gratuito de Dios con el hombre determina también el encuentro entre Dios y María en la escena de la Anunciación. Dios decretó con libre supremacía confiar a María la maternidad y la invitó a esta función por medio del mensaje del ángel. María dió su consentimiento con libre decisión. También esta su determinación fué realizada en virtud de la gracia divina, pero era una acción libre. Se explicaría falsamente su carácter de tal si se pretendiera decir que Dios debía aguardar la decisión de María y hacer dependiente de ella la ejecución de su plan eterno de salvación, ejecución que hubiese sido incierta hasta la respuesta afirmativa de aquélla. Tal explicación en manera alguna correspondería a las relaciones entre Dios y el hombre. Hemos de decir *más bien* que Dios, en su decreto eterno de salvación, determinó aquel grado de intensidad de gracia que había de garantizar el libre consentimiento de María. Por esta su predestinación sabía Dios, en su visión eterna de María, que Ella se pondría sin reservas a disposición de la tarea que se le encomendaba. Por tanto, no necesitaba dejar en suspenso la ejecución de sus planes hasta que su mensajero, el ángel, recibiese la respuesta de María. La ejecución histórica de su decreto eterno, en que incluyó a María, estaba asegurada desde la eternidad. Ahora, si pretendemos comprender a la vez la libertad de María por una parte y por otra la seguridad infalible de la predeterminación y preesciencia divinas, aparece ante nuestra vista el oscuro misterio en que se hunde la relación de Dios con el hombre en general. Sobre el alcance del libre consentimiento de María hemos de hablar más tarde.

María expresa su consentimiento por medio de la respuesta: "He aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra" (*Lc.* 1, 38). La concepción milagrosa, la encarnación del Verbo

eterno hay que pensarla en este momento del consentimiento, aunque Lucas no lo diga expresamente.

La palabra "sierva" elegida por María, y que en griego se dice *dule,* nos ofrece una valiosa aclaración para entender su respuesta En griego la palabra se emplea para designar al esclavo. Significa falta de libertad y encierra en sí el momento de repudio y menosprecio. En principio, dentro del ámbito griego la palabra no tiene ninguna relación con lo religioso. Sólo en la época en que en las religiones orientales penetran en Occidente llega a significar la palabra en suelo griego la relación del hombre con Dios. En el judaísmo helenístico el término sirve para designar al esclavo y su estado o situación. Y fué de gran importancia el que se usase la palabra, en virtud de su sentido general, para determinar la relación del súbdito con el rey en las monarquías despóticas del Oriente próximo. De este significado la evolución condujo a que se emplease para definir la relación de dependencia y servicio del hombre frente a Dios. Por este cambio de significación, el empleo semántico entró en la más aguda oposición con el sentido corriente griego y helenístico. El siervo y la sierva de Dios son aquellos hombres que le pertenecen totalmente. Se comprende así que los que de modo peculiar han respondido a la exigencia de Dios sobre ellos fuesen designados con el título honorífico de siervos de Dios, verbigracia, Moisés *(Ios.* 14, 7), Josué *(Ios.* 24, 29; *Iud.* 2, 8), Abraham *(Ps.* 104, 42), David *(Ps.* 88, 4, y en otros lugares), incluso todo el pueblo de Israel *(Is.* 48, 20, y en otros sitios). Su entrega a Dios estuvo siempre al servicio de una misión y actividad particulares, pues no era estática, sino dinámica.

En este mismo sentido paleotestamentario hallamos también la expresión en el Nuevo Testamento. Con esa palabra se describe la relación de absoluta dependencia respecto de Dios, que reclama totalmente al hombre. El no está ligado en su relación con los hombres a condiciones de ninguna clase, antes bien, es el hombre el que debe ponerse a disposición de la voluntad divina. Pero falta aquí por completo el momento de menosprecio y rebajamiento. En el sentido paleotestamentario hallamos más bien la denominación como título de honor. A los cristianos, por general, no se les llama siervos de Dios, sino siervos de Cristo. El mismo San Pablo se denomina siervo de Cristo (v. gr., *Rom.* 1, 1), en virtud de la misión que Dios le ha confiado [5].

La frase de María de que es esclava de Dios, hay que entenderla dentro de este marco. Se mueve con esa denominación en el ámbito

ideológico del Antiguo Testamento. Con ella expresa que se pone a disposición de Dios total y exclusivamente, estando preparada para su misión y dispuesta a servirla sin reservas. Quiere pertenecer por entero a Dios, debiendo tener lugar en ella lo que El ha determinado. No debe perderse de vista que la expresión "esclava de Dios" fué sentida por María como un título de honor, basada en su uso paleotestamentario. Así como expresa más tarde en el *Magníficat* la conciencia de su distinción, así también al llamarse a sí misma esclava de Dios manifiesta la conciencia de su elección para un servicio único y peculiar. Está claro que María no causa la encarnación precisamente en virtud de una palabra creadora, sino que posibilita con su disposición de obediencia perfecta lo que Dios ha decidido y El mismo ejecuta.

7. Del estado de cosas que nos ofrece el Evangelio se desprende, pues, que María fué realmente elegida por Dios, pero que no quedó incluída en el proceso de la Redención sin su consentimiento. Por eso, si se puede decir de la iniciativa divina que sólo pertenece a Dios y puede aplicársele la fórmula "solo por gracia", sin embargo, no podemos decir lo mismo de la ejecución del plan divino de la salvación, sino que hemos de atender a la colaboración humana. Esta es en todo su sentido una palabra evangélica.

8. De hecho estaba ya prometido que el Salvador debía salir del mismo género humano; que debía surgir de la serie de las generaciones humanas dentro de la historia. Pues según el Génesis (3, 15), había de ser un descendiente de aquella mujer que dió acceso a la desgracia en la historia humana. Sin embargo, permanecía firme que sólo el mismo Dios podía salvar a los hombres de la perdición. Existían, al parecer, una tensión entre las promesas divinas, pues mientras una manifestaba que la del libertador de la esclavitud del demonio y del pecado, del dolor y de la muerte, debía salir de la tierra, otras prometían que Dios mismo traería del cielo la salvación. La tensión queda resuelta cuando Dios decide descender del cielo a la tierra para, perteneciendo a ésta, aparecer y obrar en ella como salvador. Por este proceder divino la acción salvífica celestial adquirió historicidad, corporalidad, concreción e inmanencia. La Redención no aparece así como un regalo ofrecido e impuesto a los hombres desde fuera, sino como un movimiento que procede de dentro. En cierto sentido consigue carácter orgánico. Sólo puede, naturalmente, emanar como movimiento inmanente, por

el hecho de haber sido causada por Dios mismo. La Redención resulta un suceso inmanente a la historia sólo porque Dios se hace presente en ella como Emmanuel, convirtiéndose así en fuerza eficaz, incluso en sujeto activo dentro de la misma. Es a la vez, como movimiento que parte de arriba y de abajo, trascendente e inmanente a la historia; en primer lugar trascendente, y luego inmanente a consecuencia de la autoinserción de Dios en la historia humana.

Orientados en la misma dirección aparecen otros textos de la Sagrada Escritura. Así, por ejemplo, en el Salmo 85 (9, 14) se dice: "Yo bien sé lo que dirá Dios; que sus palabras serán palabras de paz para su pueblo y para sus santos, y para cuantos se vuelvan a El de corazón. Sí, su salvación está cercana a los que le temen, y bien pronto habitará la gloria en nuestra tierra. Se han encontrado la benevolencia y la fidelidad, se han dado el abrazo la justicia y la paz. Brota de la tierra la fidelidad y mira la justicia desde lo alto de los cielos. Sí, Yavé nos otorgará sus bienes, y la tierra dará sus frutos. Va delante de su faz la justicia, y la paz sigue sus pasos. El Salmo 67, 7, añade: "Dió la tierra sus frutos. Bendícenos, Dios, nuestro Dios." En particular, dice explícitamente Isaías 45, 5-8: "Soy yo, Yavé, no es ningún otro; fuera de Mí no hay Dios. Yo te he armado, aunque tú no me conocías, para que sepan el Levante y el Poniente que no hay ninguno fuera de mí. Yo soy Yave, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo doy la paz, yo creo la desdicha; soy yo, Yavé, quien hace todo esto. Destilad, cielos, arriba, el rocío; lloved, nubes, la justicia; ábrase la tierra y produzca el fruto de la salvación, y germine la justicia. Soy yo, Yavé, quien crea esto." En este texto se atribuye por una parte toda salvación a la actividad viviente de Dios y por otra se invita a la tierra a otorgar esa misma salvación. Evidentemente hay una relación íntima entre la actividad de Dios y la de la tierra, consistente en que Dios planta las energías salvadoras en esta tierra de modo que puedan brotar de ella. El mismo sentido encontramos en el himno de Adviento de Federico von Spee: "¡Oh tierra!, brota; brota, ¡oh tierra!; que la montaña y el valle, todo reverdezca. ¡Oh tierra!, haz nacer la florecilla; ¡oh Salvador!, sal de la tierra."

Correspondiendo con los modos representativos de la Sagrada Escritura, se habla de María como de la tierra sin cultivar y del campo sin arar del que ha de brotar el Salvador [6].

Estas expresiones recuerdan el mito pagano de la fertilidad y fecundidad de la universal madre tierra a la que el Dios del cielo

infunde su vigor, y con la que incluso contrae matrimonio [7]. La esperanza que los creyentes del mito ponen en la fecundidad inagotable de la madre tierra halla su cumplimiento en la madre virgen, María. Se realiza aquí de modo perfectamente amítico, superando y, sin embargo, dando cumplimiento al mismo mito, lo que en su ámbito se vislumbró sin poder jamás realizarse.

9. Con el correr de la teología surgió la pregunta de si María mereció la dignidad de madre de Dios con su vida personal. Santo Tomás lo discute en relación con el problema de si precedió algún mérito a la encarnación. Responde así: "Está claro por lo dicho que ningún mérito suyo pudo preceder a la unión, pues no ponemos que fuese antes un puro hombre y que después, por el mérito de su buena vida, consiguiese ser Hijo de Dios, como dijo Fotino; sino que afirmamos que desde el principio de su concepción aquel hombre fué realmente Hijo de Dios, no teniendo otra hipótesis que la del Hijo de Dios, según aquello *(Lc.* 1, 35): "Lo santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios." Y, por tanto, todas las operaciones de aquel hombre fueron posteriores a la unión. Luego ninguna de ellas pudo servir de mérito para la misma. Y tampoco pudieron merecer esta unión condignamente las obras de ningún otro hombre: en primer lugar porque las obras meritorias del hombre se ordenan propiamente a la bienaventuranza, que es el premio de la virtud y consiste en la plena fruición de Dios. Pero la unión de la encarnación, siendo en el ser personal, trasciende la unión de la mente bienaventurada con Dios, que se realiza por el acto del que la goza; y, por tanto, no puede caer bajo mérito. En segundo lugar, porque la gracia no puede caer bajo mérito, ya que el principio del mérito no cae bajo mérito y, por tanto, tampoco la misma gracia, que es el principio del mérito. En consecuencia, mucho menos puede caer bajo mérito la encarnación que es el principio de la gracia, según aquello *(Io.* 1, 17): "La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo." En tercer lugar, porque la encarnación de Cristo reforma toda la naturaleza humana y, por tanto, no cae bajo el mérito de ningún hombre particular, pues el bien de un hombre puro no puede ser causa del bien de toda la naturaleza. Sin embargo, los santos Padres merecieron la encarnación congruentemente, deseándola y pidiéndola; ya que era conveniente que Dios oyese a aquellos que le obedecieron [8]. A la objeción de que en la liturgia de la bienaventurada Virgen decimos que mereció llevar al Señor de la creación, Santo Tomás responde: "Se dice que la

bienaventurada Virgen mereció llevar al Señor de todos, no porque mereció su encarnación, sino porque mereció por la gracia que se le dió aquel grado de pureza y santidad conveniente para poder ser Madre de Dios" [9].

10 Dios al fijar con soberana libertad el lugar y el tiempo de la encarnación, determina también el lugar de María, la Madre, en la historia de la salvación. Su lugar en el curso de ésta queda expresado de manera especialmente clara por las genealogías que hallamos en San Lucas y en San Mateo. Dada la importancia del asunto, vamos a transcribirlas aquí. La de San Mateo (1, 1-17), dice así: "Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham: Abraham engendró a Isaac, Isaac a Jacob, Jacob a Judá y a sus hermanos; Judá engendró a Fares y a Zara en Tamar; Fares engendró a Esrom, Esrom a Aram, Aram a Aminadab, Aminadab a Naasón, Naasón a Salmón, Salmón a Booz en Rahab; Booz engendró a Obed en Rut. Obed engendró a Jesé, Jesé engendró al rey David, David a Salomón en la mujer de Urías; Salomón engendró a Roboam, Roboam a Abías, Abías a Asa, Asa a Josafat, Josafat a Joram, Joram a Ozías, Ozías a Joatam, Joatam a Acaz, Acaz a Ezequías, Ezequías a Manasés, Manasés a Amón, Amón a Josías, Josías a Jeconías y a sus hermanos en la época de la cautividad de Babilonia. Después de la cautividad de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel a Zorobabel, Zorobabel a Abiud, Abiud a Eliacim, Eliacim a Azor, Azor a Sadoc, Sadoc a Achim, Achim a Eliud, Eliud a Eleazar, Eleazar a Matán, Matán a Jacob y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo. Son, pues, catorce las generaciones desde Abraham hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta Cristo."

En San Lucas (3, 23-38) la genealogía tiene esta forma: "Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y era, según se creía, hijo de José, hijo de Helí, hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Melqui, hijo de Janai, hijo de José, hijo de Matatías, hijo de Amós, hijo de Nahúm, hijo de Esli, hijo de Nagai, hijo de Maat, hijo de Matatías, hijo de Senein, hijo de Josec, hijo de Joda, hijo de Joanam, hijo de Resa, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Neri, hijo de Melqui, hijo de Addi, hijo de Cosam, hijo de Elmadam, hijo de Er, hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorim, hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonam, hijo de Eleaquín, hijo de Melea, hijo de Menna, hijo de Mattata,

hijo de Natam, hijo de David, hijo de José, hijo de Jobed, hijo de Boos, hijo de Sala, hijo de Naasón, hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arni, hijo de Esrom, hijo de Pares, hijo de Judá, hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abraham, hijo de Taré, hijo de Nacor, hijo de Seruc, hijo de Ragau, hijo de Falec, hijo de Eber, hijo de Sala, hijo de Cainan, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lamec, hijo de Matusalac, hijo de Enoc, hijo de Jaret, hijo de Maleleel, hijo de Cainan, hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adam, hijo de Dios."

Ante estas genealogías surge la pregunta acerca de su sentido. A primera vista parecen ser cronologías áridas y sin importancia para el conocimiento de Cristo y de su madre. Sin embargo, es sorprendente que Mateo y Lucas, independientemente uno de otro, las tengan por lo bastante importantes como para ofrecerlas con todo detalle. Son así una parte sustancial del mensaje de la salvación, un elemento del kerigma neotestamentario, de la predicación cristiana. ¿Dónde descansa, pues, su importancia?

Podremos responder más fácilmente a la pregunta si consideramos que ambos evangelistas, al citar las genealogías, se mueven en la tradición de la Escritura, pues encontramos también con frecuencia en los libros bíblicos precristianos genealogías, por ejemplo, en el Génesis, en el libro de Rut, en las Crónicas. Evidentemente, las genealogías pertenecen a la historia santa que Dios obra con el hombre. Son de hecho un testimonio de la acción de Dios operante históricamente en aquél, y de la fidelidad divina. Para San Lucas, que hace revertir su serie de generaciones al mismo Dios en una culminación maravillosa, hay una conexión histórica ininterrumpida entre la creación de Adam y la misión de Jesús. Para San Mateo, que hace comenzar la genealogía con Abraham, existe continuidad entre la vocación de éste y la realidad de Cristo. Al evangelista lo que le interesa evidentemente es mostrar que Cristo es germen de Abraham, más concretamente incluso, vástago de David. Dios mismo aparece testimoniado como autor de esta historia. En cierto sentido no alcanza inmediatamente al hombre desde el cielo en un movimiento vertical, sino a través del curso de la historia en un acontecer horizontal. La historia que El realiza corre a un punto determinado en el que se cumple provisionalmente su sentido, esto es, hacia Jesucristo. Hacia esta meta se dirige la historia realizada por Dios a través de todas las oposiciones y contradicciones humanas. El es quien inicia el movimiento histórico y hace que continuamente broten nuevas realidades a partir del principio puesto; quien

lleva a su perfección lo comenzado y consigue el fin decididamente por encima del pecado de los hombres, fiel a su plan eterno de salvación, y a la realización de éste iniciada ya por El en la tierra.

En la genealogía de San Mateo se manifiesta cómo obró Dios la salvación a través incluso de la resistencia humana. Aparecen cuatro nombres de mujer, todos los cuales despiertan el recuerdo del fallo humano. Son los nombres de Tamar, Rabab, Rut y la mujer de Urías. Citar nombres de mujer en genealogías judías precristianas es chocante, dada la situación de aquélla. Pero es aún más extraño que el autor sagrado no nombre entre las madres de Jesús a las grandes patriarcas como Sara, Rebeca o Raquel, sino a cuatro mujeres sin gloria y hasta con ignominia. Tamar *(Gen.* 38, 6-30; *Ruth,* 4, 12) se disfraza de ramera, después de quedar viuda y sin hijos, y seduce a su suegro Judá, que engendra en ella a los gemelos Fares y Zara. Y Fares aparece entre los antepasados de Jesús. Rahab *(Ios.* 2, 1-21; 6, 17-25) es la hospedera de Jericó, es decir, una cortesana; y es cananea, pagana, por tanto. Ella ha de ser la madre de Booz. Rut (cf. el libro de Rut), la bisabuela de David, es moabita, o sea, pagana también, grave oprobio según la concepción israelita. De la mujer de Urías *(II Sam.* 11)—Mateo no nombra a Betsabé—David engendró a su hijo Salomón, y oscureció así su vida y la historia de su familia.

Tales nombres en la genealogía de Jesús indican que su prehistoria, la historia de Israel, es gracia de Dios e infidelidad, no gloria humana. Hay que agradecer a la misericordia, dirección e inagotable fidelidad de Dios que el movimiento histórico conduzca a la salvación, a pesar de las resistencias humanas. Según la economía eterna de Dios todos los caminos de la historia llevan a Cristo en el que todo es creado. El es la meta y el fin de la ley, la plenitud de los tiempos, el nuevo Adán que crea una nueva familia de hombres, es decir, una humanidad que vive del Espíritu Santo. Es el verdadero hijo de David, que erigió la soberanía de Dios sobre los hombres como soberanía de salvación.

Por eso las genealogías tienen una importancia cristológica enorme. Son los testimonios del carácter histórico y gratuito de la redención divina. Cristo no es una idea, el "Cristianismo" no es una ideología. Cristo está enraizado profundamente en la historia, tanto que se puede dar su genealogía y nombrar a sus abuelos y bisabuelos. Apareció en un *hic et nunc* determinado y no pertenece, como figura de leyenda, a un siempre intemporal.

Las dos genealogías dan testimonio a la vez de que la Redención

sólo se debe a un decreto benévolo de Dios, no a los esfuerzos o méritos humanos. Y puesto que Cristo aparece como Hijo de María, tienen también alcance mariológico. Al confluir el movimiento histórico hacia Cristo, según el testimonio de las genealogías, corre también hacia su Madre; sólo que no se para en ella, sino que salta por encima hacia el Hijo. Y así como todo lo precedente alcanza su plenitud de sentido en Jesús, pues viene figurado en todos los sucesos de la historia precristiana de la salvación, igualmente se inclina ésta sobre el último eslabón de la larga serie que precede a Cristo, es decir, sobre María. Es la última representante del pueblo que se desarrolló en la serie de generaciones que va de Abraham a Cristo.

Puesto que según la genealogía de San Lucas Adán y Cristo se enfrentan mutuamente, hay razón suficiente para que los Padres desde el siglo II (Justino, Ireneo, Hipólito) contrapongan a Eva y María.

11. También está anclada en la historia la figura de María. Para la cristología y soteriología, es decir, para la cristología entendida soteriológicamente, la historicidad de la función salvífica de María es esencial. Y para su misión soteriológica es decisiva la historicidad de su figura. De otro modo caería la realidad de la Redención. María no es sólo un símbolo de la maternidad o de la virginidad fecunda, ni tampoco de la Iglesia únicamente, sino que es una realidad viviente y concreta, personal y determinada en la historia. Su situación concreta e histórica se expresa también por el hecho de llevar un nombre determinado y concreto. Es difícil fijar su significación con toda seguridad. Oto Bardenhewer ha reunido todo lo que los Padres griegos y latinos nos dieron en sus explicaciones. Aparecen unas treinta diferentes interpretaciones. Unos creen que el nombre quiere decir hermosa, otros piensan que amarga o afligida, y otros suponen que significa obstinada. No tienen carácter científico las interpretaciones: estrella del mar, mar amargo, señora. Ultimamente Ignaz Hösel[10] ha derivado el nombre del egipcio. Así, María querría decir tanto como amada de Dios. Quizá deba decirse, siguiendo esta interpretación, que el nombre significa también la que ama a Dios.

12. También resalta en María el segundo momento que hemos deducido de las genealogías: el carácter gratuito de su elección para Madre de Dios. Este en su plan eterno de salvación, libre total-

mente y determinado con absoluta soberanía, ha guiado la evolución histórica de modo que llegase a María. La escogió desde la eternidad como Madre de su Hijo, y configuró la Historia según este plan. Muchas veces parece que esta historia realizada por Dios se interrumpe a causa del fallo humano y marcha en otras direcciones. Pero Dios mantiene en su mano los hilos de la historia. Muchas cosas nos parecen sorprendentes e inesperadas, incluso extrañas y enigmáticas, pero cada suceso ha sido un paso dispuesto por Dios hacia la meta por El trazada.

13. Así como Cristo aparece figurado en su prehistoria, así también ven los Padres muchos tipos de María en el período que va de Adán a Cristo o de Abraham a Cristo. La misma promesa del Génesis (3, 15) se interpreta cristológica y mariológicamente: "Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer. Y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar." Este texto, en el que Dios expresa una maldición contra la serpiente, o sea, contra Satán, atestigua que la lucha que comenzó en el Paraíso entre la mujer y la serpiente como poder malo y seductor, continúa a través de la historia de la humanidad. En esta lucha el hombre recibirá ciertamente heridas, pero al fin vencerá. Como enemigos de la serpiente se nombran a la mujer y a su linaje, no simplemente a los hombres. La expresión "linaje de la mujer" designa al género humano bajo el punto de vista de su debilidad. La serpiente ha dirigido su ataque contra la mujer, y de ésta saldrá el que ha de aniquilarla. Aunque en este lugar no se anuncien al Redentor y a su madre como figuras particulares determinadas, se profetiza, sin embargo, la victoria de la estirpe del seducido sobre el seductor. En este sentido el texto se refiere al salvador del pecado que ha de venir, y puede recibir así el nombre de protoevangelio [11]. A partir de la teología patrística se ha visto a María, en virtud de este texto, en estrecha relación con su Hijo redentor. Aunque el texto mismo, por su propio tenor, no obligue a tal interpretación, sin embargo, se puede sacar del contexto a la luz de su cumplimiento. Los Padres interpretan la mayoría de las veces (*Gen.* 3, 15) de Cristo, el hijo de la Virgen [12]. Algunos ven anunciada a María misma en el linaje de la mujer, por ejemplo, San Efrén, que en uno de sus himnos a María dice: "El Señor ha anunciado: Satán cayó del cielo. María pisó con sus pies al que un día mordió el calcañar de Eva. Bendito sea el que ha destruído por su nacimiento al enemigo" [13]. Otros ven en la Iglesia la vencedora de

Satán. Así San Agustín declara: "Esto se dice como un gran misterio, como una imagen de la Iglesia futura, hecha del costado de su Esposo dormido (en la muerte). Pues Adán era figura del que había de venir. Esto dice el Apóstol: "Que es tipo del que había de venir" *(Rom.* 5, 14)... ¿Qué se dice a la Iglesia? Oíd, entended, tened cuidado: "Ella acechará a tu cabeza y tú a su calcañar." ¡Oh Iglesia, atiende a la cabeza de la serpiente" [14]. El Papa Pío IX ha dicho de este texto en la bula definitoria de la Inmaculada Concepción: "Los Padres y escritores de la Iglesia, adoctrinados por las divinas enseñanzas, enseñaron que con el divino oráculo: "pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya", fué de antemano anunciado clara y patentemente el misericordioso Redentor del humano linaje, es decir, el unigénito Hijo de Dios Cristo Jesús, y designada su Santísima madre, la Virgen María, y al mismo tiempo brillantemente puestas de relieve las idénticas enemistades de entrambos contra el diablo. Por lo cual, así como Cristo, mediador de Dios y de los hombres, asumida la naturaleza humana, borrando la escritura del decreto que nos era contrario, lo clavó triunfante en la cruz, así la Santísima Virgen, unida a El con apretadísimo e indisoluble vínculo, hostigando con El y por El eternamente a la venenosa serpiente, y de la misma triunfando en toda la línea, trituró su cabeza con el pie inmaculado" [15].

La Vulgata, nuestra traducción latina de la Biblia, tiene en lugar del *ipse* (él), que aparece en el texto original y en las traducciones más antiguas, la palabra *ipsa* (ella)—ella te aplastará la cabeza—, dando así a la traducción simultánea e inmediatamente una interpretación mariológica. Sin embargo, no ha creado con ello el sentido mariano, sino que ha traducido el que ya existía en el texto original. Cada vez con más claridad aparece el preanuncio del Mesías en el Antiguo Testamento.

Claramente le describe Isaías. En él aparece al mismo tiempo, a plena luz, su Madre, pues el Profeta habla del niño salvador que ha de venir y del parto de una virgen como su señal. Sobre esto ya dijimos antes lo principal.

Miqueas ofrece una importante visión del futuro Salvador y de su Madre. Dice así (5, 2-5): "Pero tú, Belén de Efrata, pequeño para ser contado entre las familias de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad. Los entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá, y el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel, y se apacentará con la fortaleza de Yavé y con la

majestad del nombre de Yavé, su Dios; y habrá seguridad, porque su prestigio se extenderá hasta los confines de la tierra."

Por eso, en el momento en que la Madre da a luz se opera un cambio en el destino del pueblo. Es la Madre del "Emmanuel" (*Is.* 7, 14; 9, 5 sigs.; 11, 1-10), íntimamente unida a El por los lazos de la sangre y por su misión en favor de la humanidad. Siendo en todo momento el Antiguo Testamento tipo del Nuevo, encierra, en consecuencia, numerosas figuras de María. Es ley general que las personas y sucesos del Antiguo Testamento tengan el carácter de tipos de las personas y sucesos del Nuevo. Pablo dice en su primera epístola a los Corintios (10, 6-11): "Todo esto fué en figura nuestra... Todas estos cosas le sucedieron a ellos en figura, y fueron escritas para amonestarnos a nosotros." Considerado en sus detalles todo el Antiguo Testamento es una introducción a Cristo. Sus figuras y sus acontecimientos son proyectos de Cristo [16].

Ciertamente que la Sagrada Escritura misma no dice de María en ningún sitio que tenga un prototipo en el Antiguo Testamento. Pero los Padres y la Iglesia, la última sobre todo en su liturgia, han acudido desde los primeros tiempos al Antiguo Testamento como a una fuente inagotable para describir a María. En primer lugar, tenemos tipos objetivos: los Padres ven, por ejemplo, un tipo de María en el candelero de que habla el Exodo (25, 31-33), en el templo, en el tabernáculo de Dios, en la urna del maná, en el arca de la alianza (San Cirilo de Alejandría), hasta en la ciudad santa de Jerusalén misma, en la zarza ardiente, en el vellocino de Gedeón, que recoge todo el rocío del cielo, en la vara de Aarón, en el libro sellado, en la puerta cerrada (San Ambrosio, Jerónimo, Agustín), en el arca de Noé (Proclo de Constantinopla, Efrén, Hesiquio de Jerusalén), en la escala de Jacob, en el Paraíso. Hay que distinguir entre tipos propios e impropios. Los primeros son aquellas figuras y sucesos o instituciones que el Espíritu Santo mismo señala como tales. Esto es posible, aunque el autor humano de la Sagrada Escritura no supiese nada del carácter típico de lo que él presentaba. Pues el Espíritu Santo puede poner en las palabras humanas un sentido más profundo que el que es conocido al hombre. El carácter típico puede reconocerse por una semejanza clara con el original. En definitiva, como en toda interpretación de la Escritura, es decisivo aquí el reconocimiento por parte de la Iglesia.

14. Tipos impropios son aquellos acontecimientos y personajes del Antiguo Testamento que no ofrecen, en virtud de su signi-

ficación propia, imagen alguna de las personas y sucesos del Nuevo Testamento, pero pueden usarse para describirlas. El Espíritu Santo nos da en ellos, en cierta medida, palabras e imágenes para describir el misterio neotestamentario de la salvación.

Pío IX dice acerca de esto: "Este eximio y sin par triunfo de la Virgen y su excelentísima inocencia, pureza, santidad y su integridad de toda mancha de pecado e inefable abundancia y grandeza de todas las gracias, virtudes y privilegios, viéronlos los mismos Padres ya en el Arca de Noé, que, providencialmente construída, salió totalmente salva e incólume del común naufragio de todo el mundo; ya en aquella escala que vió Jacob, que llegaba de la tierra al cielo y por cuyas gradas subían y bajaban los ángeles de Dios y en cuya cima se apoyaba el mismo Señor; ya en la zarza aquella que contempló Moisés arder de todas partes en el lugar santo, y entre el chisporroteo de las llamas no se consumía o se gastaba lo más mínimo, sino que hermosamente reverdecía y florecía; ora en aquella torre inexpugnable al enemigo, de la cual cuelgan mil escudos y toda suerte de armas de los fuertes; ora en aquel huerto cerrado, que no logran violar ni abrir fraudes o trampas algunas; ora en aquella resplandeciente ciudad de Dios, cuyos fundamentos se asientan en los montes santos; a veces en aquel augustísimo templo de Dios, que, aureolado de resplandores divinos, está lleno de la gloria de Dios; a veces en otras verdaderamente innumerables figuras de la misma clase, con las que los Padres enseñaron que había sido vaticinada claramente la excelsa dignidad de la Madre de Dios, y su incontaminada inocencia, y su santidad, jamás sujeta a mancha alguna" [17]. C. Passaglia, en su obra sobre la Inmaculada Concepción, en el folio 130 recoge lo que los Padres de la Iglesia hallaron en el Antiguo Testamento como tipo de María [17 bis].

15. Y llegamos a los tipos personales. En la época patrística se elaboró la significación original de las figuras femeninas del Antiguo Testamento en favor de la interpretación de María. Hemos aludido ya al paralelismo Eva-María. En otra parte lo trataremos en toda su amplitud. De momento diremos lo siguiente: fué formulado por San Justino y, sobre todo, por San Ireneo. Posteriormente lo usó San Gregorio Nacianzeno, por cierto sin ahondarlo. San Basilio, siguiendo evidentemente a Orígenes, en el que no se encuentran los gérmenes de una teología mariológica, no tuvo en cuenta casi en absoluto esta tipología. San Gregorio de Nisa la

desarrolló en la homilía 13 del comentario al Cantar de los Cantares: "Por un hombre vino la muerte y por una mujer la salvación. El primero cayó por el pecado y la segunda levantó al caído. La mujer encontró su abogado en la mujer" [18]. Anfiloquio, en un sermón de Navidad, acentúa aún con mayor viveza el papel de María en la historia de la salvación: "El mundo fué puesto en libertad por una virgen; el mismo que antes cayó en el pecado por una virgen. Por el parto virginal fué deshecho el grande y poderoso plan de los invisibles demonios... ¡Oh María, oh María!, que tuviste por Unigénito al artífice de todas las cosas" [19].

Epifanio de Salamina explica: "María es la que, significada por Eva, recibe en imagen el nombre de madre de los vivientes. La vida misma nació en el mundo por María..., y por eso es María madre de los vivientes... Y la frase: "Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer", no puede cumplirse en Eva total y perfectamente, pero se cumple realmente en la descendencia santa, excelsa y singular que procede solamente de María, sin cooperación de varón. La frase se toma de María, pero me será lícito aplicarla a la Iglesia: "Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos en una sola carne." Y el santo Apóstol dice: "Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia"... El Señor se formó su propio cuerpo de María, y de su costado edificó a la Iglesia, cuando se lo rasgaron, y se constituyó en nuestra redención el misterio de la sangre y del agua" [20].

La liturgia de la Iglesia ha entendido sobre todo a Judit y a Ester como figuras de María. Según se afirma, con sus obras trajeron siempre la salvación, por lo cual son figuras de la Madre de Dios, medianera de la salvación y de la redención. Así como Judit cortó la cabeza al caudillo de los enemigos del pueblo de Dios, así María aplastó la cabeza de Satán. La Iglesia, en su liturgia, aplica a María el canto de alabanza con que el pueblo liberado saludó a la heroína Judit: "Tú eres la gloria de Jerusalén, tú la alegría de Israel, tú la honra de nuestro pueblo" [21].

En la fiesta de los Siete Dolores se proclama a María con las palabras con las que el Sumo Sacerdote recibió a la vencedora de Holofernes: "¡Hija, bendita eres del Señor Dios Excelso sobre todas las mujeres de la tierra! Bendito sea el Señor, creador de los cielos y tierra..., porque tanto ha engrandecido tu nombre, que no cesarán de alabarte para siempre cuantos recuerden el poder del Señor; pues no temiste exponer tu vida por tu pueblo, viendo las angustias

y tribulación de tu linaje, sino que evitaste su ruina en presencia de nuestro Dios" [22].

Ester, que fué elegida reina y abogada ante el rey en favor de su pueblo, aparece en la liturgia como figura de la Inmaculada" [23].

A los tipos personales pertenecen también Sara, María, hermana de Moisés, y Débora. Sara (que significa princesa) era la esposa de Abraham. Cuando Dios exigió a Abraham abandonar su país (Ur de Caldea), alejarse de su familia y de su casa paterna para marchar a la tierra prometida, tomó por mujer a Sara, que todavía se llamaba Sarai. De camino prometió Dios a Abraham: "Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será bendición. Y bendeciré a los que te bendigan. Y maldeciré a los que maldigan. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra" *(Gen.* 12, 2-3).

Sarai fué estéril hasta los noventa años. Por esto para, según el derecho vigente, tener un hijo, a pesar de su propia esterilidad, dió a su esposo a Agar, sierva suya, la cual dió a luz a Ismael. Con todo, cuando Sarai tenía noventa años, renovó Dios a Abraham la promesa hecha en su éxodo de Ur de Caldea, poniéndole en perspectiva un hijo carnal de Sarai. Dice el texto: "Dijo también Yavé a Abraham: "Sarai, tu mujer, no se llamará ya Sarai, sino Sara, pues la bendeciré y te daré de ella un hijo, a quien bendeciré, y engendrará pueblos y saldrán de él reyes de pueblos." Cayó Abraham sobre su rostro y se reía diciendo en su corazón: ¿Con que a un centenario le va a nacer un hijo, y Sara, ya nonagenaria, va a parir? Y dijo a Yavé: "Ojalá que viva a tus ojos Ismael." Pero le respondió Dios: "De cierto que Sara, tu mujer, te parirá un hijo a quien llamarás Isaac, con quien estableceré yo mi pacto sempiterno y con su descendencia después de él. También te he escuchado en cuanto a Ismael. Yo le bendeciré y le acrecentaré y multiplicaré muy grandemente. Doce jefes engendrará y le haré un gran pueblo; pero mi pacto lo estableceré con Isaac, el que parirá Sara el año que viene por este tiempo. Y como acabó de hablarle, desapareció Dios" *(Gen.* 17, 15-22). El cambio de nombre en Sara tiende a destacar su significación de "primera madre de una multitud de pueblos". Sara, como el Sarai anterior, significa también princesa. La sonrisa de Abraham es la expresión de una alegría, que, en la primera sorpresa, no se atreve a creer en la felicidad prometida por temor de que pudiera desvanecerse como un sueño dorado [24].

Volvió a repetirse la promesa cuando a Abraham se le apare-

cieron tres hombres. Dijéronle: ¿Dónde está Sara, tu mujer? En la tierra está, contestó él. Y dijo uno de ellos: A otro año por este tiempo volveré sin falta, y ya tendrá un hijo Sara, tu mujer. Sara oía desde la puerta de la tienda, que estaba a espaldas del que hablaba. Eran ya Abraham y Sara ancianos muy entrados en años, y había cesado ya a Sara la menstruación. Rióse, pues, Sara, dentro, diciendo: "¿Cuando estoy ya consumida, voy a remocear, siendo también viejo mi señor?" Y dijo Yavé a Abraham: "¿Por qué se ha reído Sara, diciendo: De veras voy a parir siendo tan vieja? ¿Hay algo imposible para Yavé? A otro año por este tiempo volveré y Sara tendrá ya un hijo." Temerosa Sara, negó haberse reído, diciendo: "No me he reído." Pero él le dijo: "Sí, te has reído" *(Gen.* 18, 9-15). Las últimas palabras de Dios no hay que interpretarlas como una censura de Sara, sino como una alentadora confirmación de la promesa. Su sentido es: no es necesario que lo niegues; tu risa será realidad por el nacimiento del hijo [25]. La promesa de Dios se cumplió. En Génesis 21, 1-7, se describe así su realización: "Visitó, pues, Yavé a Sara, como le dijera, e hizo con ella lo que le prometió, y concibió Sara, y dió a Abraham un hijo en su ancianidad al tiempo que le había dicho Dios. Dió Abraham el nombre de Isaac a su hijo, el que le nació de Sara. Y dijo Sara: "Me ha hecho reír Dios, y cuantos lo sepan reirán conmigo." Y añadió: "¿Quién había de decir a Abraham: amamantará hijos Sara? Pues yo le he dado un hijo en su ancianidad. Vivió Sara ciento veintisiete años. Después de esto sepultó Abraham a Sara, su mujer, en la caverna del campo de Macpela, frente a Mambré, que es Hebrón, en tierra de Canán" *(Gen.* 21, 1-3 y 6-7; 23, 1-19).

Así como Abraham fué padre del pueblo de la alianza e intermediario de la bendición para todos los pueblos, así fué Sara madre del pueblo de la promesa. En su penosa peregrinación, ella fué para Abraham la compañera fiel. Del mismo modo que por su fe resultó ser Abraham modelo de todos los creyentes, así Sara, por su fe, madre del pueblo de Dios. En la epístola a los Hebreos se lee: "Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto, fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido. Y por eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las riberas del mar" *(Hebr.* 11, 11-12).

En la carta a los Romanos, afirma San Pablo que el heredero de la bendición mesiánica no es Ismael, el hijo natural, sino Isaac,

el hijo concebido y nacido en la fe en la promesa de Dios: "Es que no todos los nacidos de Israel son Israel, ni todos los descendientes de Abraham son hijos de Abraham, sin que "por Isaac será tu descendencia". Esto es, no los hijos de la carne son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son tenidos por descendencia. Los términos de la promesa son estos: "Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo" *(Rom.* 9, 6-9).

San Pablo, en la carta a los Gálatas, ve en Sara un símbolo de la Jerusalén superior, celeste, mientras que Agar representa a la Jerusalén antigua. Destaca la oposición entre carne y espíritu, entre naturaleza y fe. Los cristianos viven en el campo del espíritu y de la fe. Como Isaac, son hijos de la promesa y pueden ver en Abraham a su padre y en Sara a su madre: "Decidme, los que queréis someteros a la ley, ¿no habéis oído la ley? Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la sierva y otro de la libre. Pero el de la sierva nació según la carne; el de la libre, en virtud de la promesa. Lo cual tiene un sentido alegórico. Esas dos mujeres son dos testamentos: el uno, que procede del monte Sinaí, engendra para la servidumbre. Esta es Agar. El monte Sinaí se halla en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava con sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre, ésa es nuestra madre; pues está escrito: "Alégrate, estéril, que no pares; prorrumpe en gritos, tú que no conoces los dolores del parto, porque más serán los hijos de la abandonada que los hijos de la que tiene marido" *(Is.* 54, 1). Y vosotros, hermanos, sois hijos de la promesa, a la manera de Isaac. Mas así como entonces el nacido según la carne perseguía al nacido según el espíritu, así también ahora. Pero ¿qué dice la Escritura?: "Echa a la sierva y a su hijo, que no será heredero el hijo de la esclava con el hijo de la libre." En fin, hermanos, que no somos hijos de la esclava, sino de la libre *(Gal.* 4, 21-31).

María (Miriam), la hermana de Moisés, salvó a su hermano de la muerte al procurar que la hija del rey egipcio le conservase la vida y lo hiciese educar *(Ex.* 2, 4-7). Indirectamente, fué salvadora del pueblo en cuanto que salvó a Moisés, el cual, fundado en un mandato divino, libró a su pueblo de la esclavitud egipcia. Así se comprende que participase vitalmente en la liberación. En Exodo 15, 20 sig., se describe cómo se unió jubilosa Miriam en compañía de las demás mujeres, al canto de victoria que Moisés y los israelitas entonaron en honra de Yavé. "María, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tímpano, y todas las mujeres se-

guían en pos de ella con tímpanos y en coros; y María les respondía: "Cantad a Yavé, que ha hecho resplandecer su gloria. Precipitando en el mar al caballo y al caballero" *(Ex.* 15, 20-2). La tristeza, con ocasión de su muerte, demuestra cuán viva estaba en la conciencia del pueblo la cooperación de Miriam a la obra de Moisés. Murió en Cades y fué allí sepultada *(Num.* 20, 1). Más tarde se recordó vivamente su actividad salvadora. Con Moisés y Aarón fué justamente celebrada como libertadora. Dice el profeta Miqueas: "Oíd, pues, lo que dice Yavé: ¡Levántate! ¡Queréllate contra los montes y que oigan tu voz los collados! Oíd, montes, y vosotros, cimientos inconmovibles de la tierra, la querella de Yavé. Porque tiene Yavé querella con su pueblo y va a altercar con Israel. ¿Qué te he hecho yo, pueblo mío? ¿En qué te he molestado? Respóndeme. Porque yo fuí quien te sacó de la tierra de Egipto y te redimí de la casa de la servidumbre y te mandé para que te guiarán a Moisés, Aarón y María" *(Mich.* 6, 1-4).

Se nos presenta a Débora como juez, como profetisa, como vencedora y como salvadora *(Iud.* 4, 4). Tenía que combatir en el país mismo la oposición armada del pueblo cananeo. Con Baraq, hijo de Abinoam, se opuso a los poderes hostiles. En todo momento fué ella la que dió las órdenes decisivas. Espoleó a Baraq, diciendo: "Anda, que hoy es el día en que Yavé entrega a Sísara en tus manos. ¿No va El delante de ti?" *(Iud.* 4, 14). Por la intervención de Dios, que consistió, tal vez, en una tormenta o en un terror pánico infundido a los enemigos, se infligió al adversario una derrota completa. En un cántico de victoria, que la Escritura pone en boca de Débora y de Baraq, pero que de hecho es un cántico a la misma Débora, se celebra la salvación que procedió de Débora y fué continuaba por Dios. Recuerda al Magnificat. Extractemos los siguiente pasajes: "Los príncipes de Israel al frente,/ofrecióse el pueblo al peligro./Bendecid a Yahve./Oíd, reyes; dadme oídos, príncipes./Yo, yo cantaré a Yahve./Yo cantaré a Yahve, Dios de Israel./Cuando Tú, ¡oh Yahve!, salías de Seir,/cuando subías desde los campos de Edom,/tembló ante Ti la tierra,/destilaron los cielos,/ y las nubes se deshicieron en agua./Derritiéronse los montes (—esto es, el Sinaí—) a la presencia de Yahve./A la presencia de Yahve, Dios de Israel./ (En los días de Samgar, hijo de Anat), en los días de Jael./Estaban desiertos los caminos;/los que antes andaban por caminos trillados,/íbanse por senderos desviados;/desiertos estaban los lugares indefensos./Desiertos en Israel./Hasta que me levanté yo;/hasta que me levanté yo, madre en Israel./A las puertas estaba

la guerra; /y no se veía ni un escudo ni una lanza,/entre los cuarenta mil de Israel./Se va mi corazón tras los príncipes de Israel./Los que del pueblo os ofrecisteis al peligro./Bendecid a Yahve./Los que montáis blancas asnas,/los que os sentáis sobre tapices,/los que ya vais por lo caminos, cantad./El que fué lugar de rapiña,/es ya lugar de regocijo./Cantad en él las justicias de Yahve,/las justicias que ha hecho Yahve,/a los lugares indefensos de Israel./Entonces pudo ya el pueblo de Israel bajar a sus puertas./Despierta, despierta Débora./Despierta, despierta, entona un canto./Levántate, Baraq,/ apresa a los que te aprisionaban, hijo de Abinoam.../Perezcan así todos los enemigos, ¡oh Yavé!/y sean, los que Te aman como el sol cuando nace con toda su fuerza" *(Iud.* 5, 2-12, 31).

Además de los tipos reales y personales, todavía se encuentran en el Antiguo Testamento otros dos tipos ideales, a saber: la sabiduría y la esposa del Cantar de los Cantares.

16. La relación entre la Sabiduría y María salta a la vista en el uso de textos sapienciales en la liturgia de la Iglesia. Citaremos los textos más importantes relativos a la cuestión. Proceden de los Proverbios y del Eclesiástico. En el capítulo 24 dice de sí misma la Sabiduría: "Yo salí de la boca del Altísimo, como nube cubrí toda la tierra. Yo habité en las alturas y mi trono fué columna de nube. Sola recorrí el círculo de los cielos y me paseé por las profundidades del abismo. Por las ondas del mar y por toda la tierra. En todo pueblo y nación imperé; en todos busqué descansar, para establecer en ellos mi morada. Entonces el Creador de todas las cosas me ordenó, mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación y me dijo: "Habita en Jacob, y establece tu tienda en Israel. Desde el principio y antes de los siglos me creó y hasta el fin no dejaré de ser. En el tabernáculo santo, delante de El, ministré." Y así tuve en Sión morada fija y estable, reposé en la ciudad de El amada, y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio. Eché raíces en el pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad. Como cedro del Líbano crecí, como ciprés de los montes del Hermón. Crecí como palma de Engadi, como rosal de Jericó, como hermoso olivo en la llanura, como plátano junto a las aguas. Como la canela y el bálsamo aromático exhalé mi aroma, y como la mirra escogida di suave olor. Como gálbano, estacte y alabastrino vaso de perfume, como nube de incienso en el tabernáculo. Como el teberinto extendí mis ramas, ramas magníficas y graciosas. Como vid eché hermosos sarmientos, y mis flores dieron sabrosos y ricos

frutos. Yo soy la madre del amor, del temor, de la ciencia y de la santa esperanza. Venid a mí cuantos me deseáis y saciaos de mis frutos. Porque recordarme es más dulce que la miel y poseerme más rico que el panal de miel. Los que me coman quedarán con hambre de mí, y los que me beban quedarán de mí sedientos. El que me escucha jamás será confundido, y los que me sirven no pecarán" *(Eccli.* 24, 3-30).

De los Proverbios recogemos los textos siguientes: "Dióme Yavé el ser como principio de sus caminos, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad fuí yo ungida; desde los orígenes, antes que la tierra fuese. Antes que los abismos fuí engendrada yo; antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas; antes que los montes fuesen cimentados; antes que los collados fuí yo concebida. Antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra. Cuando fundó los cielos, allí estaba yo; cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo. Cuando daba consistencia al cielo en lo alto, cuando daba fuerza a las fuentes del abismo, cuando fijó sus términos al mar, para que las aguas no traspasasen sus linderos. Cuando echó los cimientos de la tierra estaba yo con El, como arquitecto, siendo siempre su delicia, solazándome ante El en todo tiempo; recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis delicias los hijos de los hombres. Oídme, pues, hijos míos: bienaventurado el que sigue mis caminos. Atended al consejo y sed sabios, y no lo menosprecieis. Bienaventurado quien me escucha y vela a mi puerta cada día, y es asiduo en el umbral de mis entradas, porque el que me halla a mí halla la vida y alcanzará el favor de Yavé. Y, al contrario, el que me pierde, a sí mismo se daña, y el que me odia ama la muerte" *(Prov.* 8, 22-36).

Para la interpretación mariológica de estos textos es preciso aclarar si en la liturgia se los aplica a María misma, de tal manera que, según el sentir de la liturgia, hay que decir que María sea la sabiduría, o si la liturgia encuentra la sabiduría en María, de modo que Esta sea el lugar y la sede de aquélla. Indudablemente, hasta cierto punto cabe aplicar a María los textos sapienciales, pues está tan vitalmente unida a Cristo, que cuanto afirmamos de El podemos análogamente afirmarlo también de Ella. Y aun—si bien en un sentido más modesto—de todo fiel cristiano, ya que el creyente está configurado con Jesucristo. Cristo mismo, en su discurso de despedida, declaró: "Yo les he dado la gloria que Tú me diste" *(Io.* 17, 22). En este sentido Cristo es la luz, y al mismo tiempo los Apóstoles son también luz del mundo.

Con todo cabe preguntar si no es más conforme al sentido de la liturgia entender los textos sapienciales del Logos eterno, el cual se unió a María como a Madre suya. Por ejemplo, cuando la Sabiduría dice: "Dióme Yavé el ser como principio de sus caminos" o "Siendo mis delicias los hijos de los hombres" podría todo esto interpretarse en la liturgia como una alocución de la Sabiduría eterna a María. María es aquella que acoge en sí la Sabiduría perfecta de Dios, de tal modo que pueda llamarse sede de la Sabiduría [26].

Cualquiera que sea la interpretación de los textos litúrgicos, de ningún modo se puede atribuir a María, partiendo de los textos sapienciales, una preexistencia similar a la del Logos eterno. Esto despojaría a la figura de María de su carácter histórico, y, a merced de una atemporalidad gnóstica, amenazaría a la historicidad misma de Cristo.

17. La posición de María en la historia de la salvación aparecería con una luz singularmente nítida si fuera descendiente de David. Se pregunta si la Escritura la tiene por davídica. El pasaje de *Lc.* 1, 27, informa que José procede de la casa de David. El texto presenta cierta dificultad gramatical. Pero es indiscutible que, en la forma textual actual, las palabras "de la casa de David" por su misma disposición, sólo cabe aplicarlas a José. Además, por otros lugares de la Sagrada Escritura se ve que José, de hecho, desciende de la estirpe de David (cfr. *Lc.* 2, 4; *Mt.* 1, 16, 20).

Varios investigadores han manifestado la duda de si la indicación del nombre de José pertenece a la forma primitiva del texto. Dibelius y Gaechter piensan que San Lucas intercaló la frase "desposada con un varón de nombre José" en la forma textual que se le transmitió, esto es, en la forma textual traducida por un judío helenista del hebreo—o bien del arameo—al griego. En el caso de que esta hipótesis fuera exacta, el texto original de *Lc.* 1, 26 y 27, estaría redactado así: "En el mes sexto fué enviado el ángel Gabriel, de parte de Dios, a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen de la casa de David, y el nombre de la Virgen era María." De este modo la forma primitiva del texto atestiguaría que no sólo José, sino que también María procede de la casa de David. Entonces se comprende fácilmente que el ángel le pueda prometer que su Hijo alcanzará el trono de su padre David, pues en tal caso fluye una corriente de sangre de David a Jesús pasando por María..

No obstante, cabe preguntar si es necesario una violación del texto de tan largo alcance. Las dificultades gramaticales no parecen ser motivo suficiente para tener la frase indicada por una adición. Podrían correr a cuenta del traductor judío helenista. En este caso *(Lc.* 1, 27) no es ningún argumento a favor de la vinculación de María a la estirpe de David, ni hay en el Nuevo Testamento un testimonio seguro de ello. Pero *(Lc.* 1, 32) nos permite sospechar esta su vinculación y aun elevarla a la máxima verosimilitud, o nos ofrece, tal vez, un testimonio indirecto. Cuando el ángel dice que Dios, el Señor, dará al Hijo de María el trono de David su padre, se sobrentiende como sentido inmediato que Jesús, a través de María, se relaciona con David como con un antecesor suyo.

La observación de *(Lc.* 1, 36) que María estaba emparentada con Isabel—perteneciente a la familia sacerdotal—no presenta ninguna dificultad insalvable para adscribir a María a otro linaje distinto que el sacerdotal, esto es, a la casa de David. De hecho no eran del todo imposible los matrimonios entre una y otra estirpe.

Por lo demás, bien podía Jesús ser adscrito al linaje de David por razón de su padre adoptivo San José. El padre legal determinaba la vinculación jurídica a la estirpe.

Por su parte, María tenía la conciencia de que las palabras del ángel le eran dirigidas como a representante del pueblo de Dios. Ella expresó esta conciencia en el Magnificat *(Lc.* 1, 39-56). De su contenido resulta que María no se sentía llamada simplemente como un determinado individuo, sino, sobre todo, como miembro de la larga serie de generaciones al que se concedía no sólo una mera gracia privada, sino una función en una misión pública. Esto se deduce del texto del Magnificat. Todo ello aparece con más evidencia desde el momento en que María, en su canto de alabanza, emplea, en su máxima parte, textos del Antiguo Textamento en que se promete el Mesías futuro.

18. Para la interpretación dogmática no es de importancia decisiva si María entonó el Magnificat a partir del mensaje angélico que se le participó, o bien inmediatamente después del nacimiento de Jesús. Gaechter cree que por razones lingüísticas y objetivas, el Magnificat no encaja en el contexto en que lo presenta la forma actual del Evangelio; que es preciso poner la visita de María a su pariente Isabel después del nacimiento de Jesús, y que la situación propia del Magnificat es la originada por el nacimiento de Este. Por importantes que sean las razones de Gaechter, con todo, su

opinión no parece superar el valor de una hipótesis. La suposición de que el Magnificat es un canto de acción de gracias por el nacimiento no puede ser decisiva. María corrió junto a Isabel para hablar con ella, desde la plenitud de su corazón, del mensaje del ángel, absolutamente inesperado para Ella, mensaje que de pronto la colocaba en el centro del acontecimiento de la salvación. El motivo lo encontraba no sólo en que Isabel era pariente suya, sino en que el ángel la indicó que también en Isabel se había obrado un milagro de Dios, proponiéndoselo, además, como una señal confirmatoria del mensaje que la participaba. María tenía derecho a comprobar la señal que le dió el ángel. Y marchó con presteza. Rebosaba de la gracia dispensada a Ella y a su prima. Por lo que parece el camino—tres o cuatro días de largo—lo hizo sola, sin la compañía de José.

Cuando María saludó a su prima experimentó una nueva exaltación. No necesitaba ya comunicar a Isabel su misterio. Esta se presenta más bien como iniciada, pues cuando el hijo saltó en su vientre, Isabel se sintió llena del Espíritu Santo, y divinamente inspirada, exclamó en voz alta: "Bendita Tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu viente. ¿De dónde a mí que la Madre de mi Señor venga a mí? Porque así que sonó la voz de tu salutación en mis oídos exultó de gozo el niño en mi seno. Dichosa la que ha creído que se cumplirá lo que se le ha dicho de parte del Señor" *(Lc.* 1, 42-45).

Con la palabra "bendita", Isabel, proféticamente, designaba a María como la más bendita entre todas las mujeres, ya que—según la antigua concepción judía y en general semita—pues una mujer recibe su mayor honra del hijo, la dignidad de Madre del Mesías, no admite comparación. Por esto mismo Isabel se considera indigna de su visita, con ser ella la de mayor edad de las dos mujeres. Isabel alaba a María por su elección, pero también por su fe, en la cual acogió la gracia que se le hizo. Esta situación parece justificar y explicar perfectamente el que en esta ocasión, María, en una especie de éxtasis, prorrumpiese en el cántico de alabanza y de agradecimiento que es el Magnificat. El Magnificat es la respuesta de María al saludo de Isabel. Desvía el elogio a Dios, al único a quien pertenece la honra y la gloria. El es el santo, el sublime, aquel cuya majestad es al mismo tiempo misericordia pura y eterna. En todo esto tanto menos cabe ver, como teme Gaechter, una desatención del misterio confiado a la misma Isabel cuanto que el mensaje participado a María tiene también para Isabel importancia grave,

esto es, salvadora. De este modo, la disposición usual hasta ahora del Magnificat podría mantenerse también en lo sucesivo. Dice el texto: "Mi alma magnifica al Señor *(I Sam.* 2, 1) y exulta de júbilo en Dios, mi Salvador *(Hab.* 3, 18; *Ps.* 35 (34), 9); porque ha mirado la humildad de su sierva *(I Sam.* 1, 11); por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada *(Gen.* 30, 13), porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso *(Deut.* 30, 21), cuyo nombre es santo *(Ps.* 111 (110), 9). Su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen *(Ps.* 103 (102), 13, 17). Desplegó el poder de su brazo y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón *(Ps.* 118 (117), 15; 89 (88), 11). Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes *(Ps.* 147 (146) 6; *Eccl.* 10, 14; *Ez.* 21, 21). A los hambrientos los llenó de bienes *(Ps.* 107 (106), 9), y a los ricos los despidió vacíos. Acogió a Israel, su siervo *(Is.* 41, 8), acordándose de su misericordia *(Ps.* 98 (97), 3). Según lo que había prometido a nuestros Padres *(Mich.* 7, 20), a Abraham y a su descendencia para siempre *(II Sam.* 22, 50)" *(Lc.* 1, 46, 55). Con su adoración celebra el poder y la bondad de Dios, que se muestra como Salvador y Redentor.

Según este texto, María, en la misión de ser Madre de Dios que se le ha confiado, ve un acto gracioso de Dios, una visita a todo el pueblo. A través de Ella viene Dios a todo el pueblo de Israel. Lo que se le ha comunicado no le interesa únicamente a Ella; no es un acontecimiento personal que tiene lugar entre María y Dios. Por más que se realice en el secreto es más bien un acontecimiento del común del pueblo.

La llegada de Dios a su pueblo es pura gracia divina. María no se adjudica nada que pudiera merecerla. En este suceso es sólo sierva. La frase: Dios ha mirado la humildad de su sierva, expresa vigorosamente el carácter gracioso del obrar divino. Dios eligió a María desde la pura gracia. Aquí la expresión de sola gratia tiene su lugar legítimo. Cuanto acaeció en María tiene su origen exclusivamente en la actividad de Dios. La iniciativa procede únicamente de El.

La fórmula recuerda claramente las palabras de Ana, madre de Samuel, en las cuales la humildad alude al destino bochornoso de la esterilidad y a la afrenta a ella unida. Gaechter piensa que también en el Magnificat se supone este sentido. María habría creído que su concepción virginal le pondría en una situación insoluble al temer una condenación por parte de los hombres, que desconocían su misterio, pero que veían su estado de Madre. Después del na-

cimiento alabaría a Dios por haberla librado de tal oprobio. Por lo demás, esta interpretación no es necesaria. También ella parece considerar a María bajo un aspecto excesivamente personal-individual, en lugar de situarla dentro de la gran perspectiva histórica de la salvación. La expresión tiene con todo sentido verdadero si se quiere ver en ella el elogio de la inmerecida gracia divina por la que Dios escogió a María para su elevada misión. Trae la salvación a su pueblo, pues el advenimiento de Dios significa un fisura decisiva.

Cuando Dios decide morar en su pueblo como Enmanuel, se instaura un orden de justicia y plenitud vital. María interpreta esta visita misericordiosa al pueblo como la realización de las antiguas promesas. Dios no ha olvidado cuanto dijo a Abraham y a los demás Padres. La misión del Mesías es la última gran obra de Dios en la historia, la plenitud de su misericordiosa actividad salvadora en Israel, su pueblo escogido. Con él, a través de Abraham y de Moisés, había establecido una alianza que permanecería eternamente. Por encima de todas las apostasías guardó fidelidad a su pueblo hasta la hora de la plenitud. Esta plenitud es de tal género que al mismo tiempo representa la consumación de la antigua alianza y el principio de la nueva. Significa un corte decisivo en la historia. En el Magnificat de María se expresan ambos momentos. Puesto que como Madre del Mesías María se encuentra al final de la antigua alianza y al comienzo de la nueva, su himno de alabanza se mueve en los límites de ambas alianzas. Canta la benignidad de Dios por la que se consuma la historia precedente y se inaugura una nueva época [27].

María rebosa de la convicción y de la vivencia de que Dios, en y a través de Ella, va a satisfacer las ansias seculares de su pueblo. Puede decir que todas las generaciones futuras la aclamarán bienaventurada, pues todas ellas vivirán del acontecimiento que Dios realiza por su medio. Con Ella, y aun en Ella misma, empieza lo nuevo. Con Ella comienza la nueva época de la salvación. En Ella se configura el origen del nuevo pueblo de Dios. Ella misma es la primera en pertenecer a él. Así como en Ella lo antiguo se acerca a su fin, así también en y desde Ella lo nuevo se incorpora a la historia. Puesto que por su fe en el Mesías fué, por una acción creadora de Dios, Madre de Cristo, llegó a ser la primera cristiana. En aquella hora la Iglesia, como en germen, existía en María. Ella, la Madre del Señor, de la Cabeza de la Iglesia, era el prototipo y el origen del pueblo de Dios del Nuevo Testamento.

19. En la época patrística fué invocada con frecuencia la relación entre la antigua alianza, que se consuma en María, y la nueva, que también se inicia en Ella. Los Padres recalcan que el Hijo de Dios asumió de María la naturaleza humana con vistas a la Redención, a la nueva creación del hombre y del mundo en el Espíritu Santo. Así la mirada de María se dirige tanto al pasado como al futuro, pero a éste de una manera decisiva. Cuanto aconteció en María recoge el movimiento de la historia de la salvación insertado en Abraham, y lo desarrolla con vigor y modos renovados hasta su consumación definitiva en la segunda venida de Cristo.

San Ireneo, en un comentario al Magnificat en el que, según él, María habla a la Iglesia futura, ve representada en María la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En una síntesis que ya no vuelve a repetirse se refiere a la soberanía de Cristo, sobre todo el Antiguo Testamento, prometida ya en el relato de la Anunciación: "¿Pues, qué otro reina en la casa de Jacob sin interrupción, eternamente, sino Jesucristo Nuestro Señor, Hijo del Dios Altísimo, quien prometió por la ley y los profetas que haría visible a toda carne su salvación, haciéndose hijo de hombre para que el hombre se hiciera hijo de Dios? Por lo cual se regocijó María y clamó profetizando en nombre de la Iglesia: "Mi alma magnifica al Señor y exulta de júbilo mi espíritu en Dios mi Salvador..." Por estos importantes lugares muestra el Evangelio que el Dios que habló a los Padres fué quien hizo donación de la ley por Moisés, por la cual donación conocimos de nuevo que habló a los Padres. Este mismo Dios, según su gran bondad, infundió su misericordia en nosotros, por la que "nos visitó naciendo de lo alto para iluminar a los que están sentados en tinieblas y sombras de muerte, para enderezar nuestros pies por el camino de la paz". También Zacarías, dejando su mudez, que le había acontecido por su infidelidad, lleno de un nuevo espíritu, bendijo de una manera nueva al Señor. Pues todo se volvió nuevo cuando dispuso el Verbo su venida carnal de una manera nueva, para acercar a Dios al hombre que se había apartado de El. Por lo cual se les instruyó para adorar a Dios de un nuevo modo, pero no a otro Dios... [28]

En otro lugar presenta a María como origen de la nueva época: "La Virgen María es hallada obediente cuando dice: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra." Eva, en cambio, desobediente, pues no obedeció cuando todavía era virgen. Así como ella, teniendo varón, Adán, era, sin embargo, aún virgen—pues "estaban los dos desnudos, en el paraíso, y no se aver-

gonzaban" porque hechos hacía poco no tenían conocimiento de la generación de los hijos, ya que convenía que primero creciesen y después se multiplicasen—, y así como desobedeciendo se hizo causa de la muerte para sí y para todo el género humano, así María, teniendo predestinado un varón, y siendo, sin embargo, Virgen, obedeciendo se hizo causa de la salvación para sí y para todo el género humano. Por esto, la ley llama a la que estaba desposada con un varón, aunque todavía virgen, mujer de aquel con quien se había desposado; dando a entender la recirculación que va de María a Eva. Porque no se puede desatar lo atado si no se vuelven para atrás los nudos de la atadura. De modo que los primeros lazos se suelten por los segundos, y los segundos suelten, a su vez, a los primeros. Pues sucede así, que el primer nudo se suelta por la segunda lazada y ésta da lugar a la solución de la primera. Por eso dijo el Señor que los primeros serían los últimos y los últimos los primeros. También el profeta da a entender esto cuando dice: "A tus padres sucederán tus hijos". Al nacer, pues, el Señor, primogénito de los muertos, tomó en su seno a los antiguos padres y los regeneró en la vida de Dios, siendo el principio de los vivientes, como Adán fué el principio de los mortales. Por eso, comenzando Lucas el principio de la genealogía por el Señor, llega hasta Adán, dando a entender que no regeneraron en la vida del Evangelio aquéllos a Este, sino Este a aquéllos. De esta manera, el nudo de la desobediencia de Eva halló solución por la obediencia de María. Pues lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, lo desató la Virgen María por la fe" [29].

San Epifanio entiende a María como Madre de los vivientes, nacidos de la vida misma: "María es quien, significada por Eva, recibe en imagen el nombre de Madre de los vivientes. Allí se llama madre de los vivientes a Eva después de oír: "Eres tierra y a la tierra volverás"; después de cometer el pecado. Y es extraño que después de aquel pecado se le diese nombre tan grande... Pero, en realidad, la vida misma nace en el mundo por María, de modo que es Ella quien da a luz al que vive y es por eso María Madre de los vivientes. Ocultamente, en imagen, es llamada María Madre de los vivientes... Eva fué causa de la muerte para los hombres; María fué causa de la vida" [30].

San Ambrosio pone en María los comienzos de la obra redentora: "El ungüento de la gracia exhaló su aroma desde que la Virgen engendró y el Señor Jesús asumió el misterio de la Encarnación..

Pues al tomar el Señor Jesús cuerpo se ató con los lazos de la caridad, y no sólo se encadenó a nuestros miembros y flaquezas, sino también a la cruz" [31]. La Encarnación, por consiguiente, según la concepción de San Ambrosio—y en este punto el santo obispo sigue la primitiva tradición cristiana—es el comienzo de la Redención por la cruz y no puede separarse de ella, siquiera como acto previo que la posibilite. La Encarnación para los Padres es ya un momento esencial de la Redención; por sí sola, es cierto, no la consuma, pero ésta, fundamentalmente, se inició en aquélla [32].

San Ambrosio, en el nacimiento de Cristo, celebra el nacimiento de la Iglesia: "Ved el comienzo de la Iglesia naciente. Cristo nace y los pastores (se quiere significar a los sacerdotes) comienzan a vigilar para congregar en el redil del Señor al rebaño de las gentes que vivían antes como animales" [33].

En todas sus perspectivas de la historia de la salvación se preocupa de fijar el lugar de María: "Conviene recordar cómo fué arrojado el primer hombre del paraíso al desierto, para que se advierta cómo volvió el segundo Adán del desierto al paraíso. Ved, pues, cómo vuelve a soltarse la sentencia de condenación por sus mismos lazos, y los divinos beneficios vuelven a renovarse por sus propios pasos. Adán salió de la tierra virgen; Cristo, de una virgen. Aquél fué hecho a imagen de Dios, Este es la imagen de Dios... De una mujer vino la necedad; de la Virgen, la sabiduría; por el árbol, la muerte; por la cruz, la vida" [34].

Ve a María, la Madre del Hijo de Dios, como a la Madre de muchos hijos nacidos en el Espíritu Santo, en el Espíritu del Mesías, su Hijo: "Bendita Tú entre las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre." El Espíritu Santo sabe lo que ha dicho y no olvida nunca, y el cumplimiento de la profecía no está sólo en los hechos milagrosos, sino también en la propiedad de las palabras. ¿Quién es este fruto del vientre sino aquel de quien se dijo: "He aquí que la herencia del Señor son los hijos, merced suya el fruto del vientre"? *(Ps.* 126, 3). Esto es, herencia del Señor son los hijos, los hijos que son el don de aquel fruto que procede del vientre de María. Este es el fruto del vientre, la flor que procede de la raíz, de la que Isaías profetiza diciendo: "Brotará una vara del tronco de Jesé y retoñará de sus raíces una flor" *(Is.* 11, 1). La raíz, pues, es la familia de los judíos; la vara, María; la flor de María, Cristo; quien, como fruto de buen árbol, de acuerdo con el progreso de nuestra virtud, ora florece, ora fructifica en nosotros, ora se rejuvenece en el cuerpo que resucita nuestra vida" [35].

San Agustín, en un sermón, explica: "Nació maravillosamente. ¿Qué mayor maravilla que la concepción virginal? María concibió y es Virgen. Nacido de Aquélla a quien crió, le dió la fecundidad sin menoscabo de su virginidad. ¿De dónde María? De Adán. ¿De dónde Adán? De la tierra. Si, pues, Adán de la tierra y María de Adán, María es también tierra. Si María es tierra, comprendemos nuestro canto: la verdad brotó de la tierra. ¿Y qué favor nos alcanzó? La verdad brotó de la tierra y la justicia miró desde el cielo *(Ps.* 84, 12)... Carecíamos de toda justicia. Sólo había pecados. ¿De dónde vino la justicia? ¿Dónde hay justicia fuera de la fe? Pues mi justo vive de la fe *(Rom.* 1, 17)... La justicia miró desde el cielo para que los hombres tuvieran justicia. No la suya, sino la de Dios" [36]. Cree que el asentimiento de María al ángel significa el comienzo de la Iglesia. Dice: "María es verdaderamente Madre de sus miembros, que somos nosotros. Porque cooperó con su caridad a que nacieran los fieles en la Iglesia, que son miembros de aquella Cabeza de la que Ella fué Madre corporal" [37].

Dice el Papa San León en un sermón de Navidad: "Y mientras adoramos el nacimiento de nuestro Salvador, nos hallamos celebrando nuestro propio comienzo. Pues la generación de Cristo es el origen del pueblo cristiano. El natalicio de la cabeza es el natalicio del cuerpo. Aunque cada uno de los llamados tenga su propio orden y todos los hijos de la Iglesia sean distintos en la sucesión del tiempo, sin embargo, la multitud entera de los fieles, nacida en la fuente bautismal, así como fueron crucificados con Cristo en la pasión, resucitados en la resurrección, colocados a la diestra del Padre en la ascensión, igualmente nacieron con El en esta natividad" [38].

Ruperto de Deutz explica en su obra *De operibus Spiritus Sancti:* "Así pues la bienaventurada Virgen, la parte mejor de la antigua Iglesia, mereció ser esposa de Dios Padre para que fuera también ejemplo de la nueva Iglesia, esposa del Hijo de Dios, su Hijo. Pues el Espíritu Santo, que obró en su seno la Encarnación del Unigénito Hijo de Dios, habría de obrar también en el seno de la Iglesia la regeneración de muchos hijos de Dios por el baño vivificante de su gracia" [39].

El Papa San Pío X se expresa en el mismo sentido: "Pero la Virgen no concibió al Hijo de Dios para que, recibiendo de Ella la naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el Salvador de los hombres... también en el casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual formado por to-

dos aquellos que debían creer en El... Por lo tanto, todos los que estamos unidos a Cristo somos, como dice el Apóstol: "Miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos" *(Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su Cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común" [40].

En María, que concibió en el Espíritu Santo, y que era portadora del mismo Espíritu, comenzó la época en que Este sería derramado con plenitud sobre los hombres. Que no se trate de una pura historia del espíritu ni de un período de exaltación espiritual se deduce del hecho de que el Espíritu está unido a Cristo, Hijo de María. El formó en María el cuerpo terreno de Cristo, el cuerpo de la Cabeza de la Iglesia. El Espíritu está ligado a la comunidad visible que creó. Está presente a ella. Estas consideraciones nos llevan a preguntarnos por la relación de María con la Redención y con la Iglesia. Pero antes nos será preciso estudiar con mayor precisión aún la figura de María.

§ 6

La inmunidad de María del pecado original y su santidad

1. Dios escogió a María para una función decisiva en la historia de la salvación. En la realización de su eterno plan salvífico le confirió una misión oficial, que importaba a toda la generación del mundo y de la historia. María, por la elección divina y por la función que se le encomendó, fué segregada de todos los demás hombres, pues nadie poseía misión similar. Si bien la Iglesia es Iglesia de los Profetas y de los Apóstoles, sin embargo, la función de María supera la de todos ellos, ya que preparó al Mesías—de quien Profetas y Apóstoles dieron testimonio—el acceso a la historia humana. Del aspecto anecdótico, que determina nuestra primera visión de María, resulta el formal. Su misión de santidad condiciona la santidad de su persona. La segunda es por la primera.

2. Por la misión que se le encomendó, María quedaba absolutamente reclamada para Dios. En general, podemos decir que la maternidad afecta a la interioridad más profunda del hombre. Caracte-

riza a la mujer que la participa en su ser más hondo. Esto es válido, en un sentido primordial, para la maternidad de María, puesto que es tanto más exigida en su ser por su Hijo cuanto que Este es el mismo Hijo de Dios. Dios, hasta cierto punto, cargó tanto su mano sobre Ella, que ya no tiene libertad para otras tareas desde el momento en que se pone a disposición de la única función que Dios la impuso.

La exigencia por parte de Dios que sustrae a María de toda tarea mundana, significa una consagración para el cielo. Se trata de una consagración ontológica. De hecho también en la Sagrada Escritura María es conocida como la bendita de Dios *(Lc.* 1, 28, 45).

La consagración celestial recibe su nota peculiar de la plenitud del Espíritu Santo. El es quien por una acción creadora forma en María la naturaleza humana de Cristo. Si bien la creación en María de la naturaleza humana pertenece al Dios Trino, con todo se atribuye de un modo especial al Espíritu Santo, pues en El, como en forma personal, se representa el amor de las tres divinas Personas. Bajo este punto de vista María dice una relación especial al Espíritu Santo; relación que se expresa en la fórmula "Esposa del Espíritu Santo". Esta expresión no tiene ningún resabio mítico y está libre de toda significación sexual. La Escritura es, precisamente, la superación del mito. En ella la relación del hombre a Dios queda desmitologizada, pues el sentido de la fórmula se ordena al afirmar que el Espíritu Santo, por un acto creador libre, formó en María, partiendo de una libre decisión de Esta, sin ninguna relación sexual, la naturaleza humana del Hijo de Dios. El carácter creatural de María incluye la posibilidad de tal actividad del Espíritu Santo en Ella. Efectivamente, ser creatura supone que su ser y su sentido están plenamente abiertos a Dios, de tal modo que Dios pueda actuar libremente en ella. La criatura frente a Dios se encuentra en *potentia oboedientialis,* en una esencial potencia receptiva.

María, aún en la selección y consagración de que Dios la hizo objeto en su elección para Madre de Dios, permaneció creatura, pues los límites metafísicos entre Dios y el hombre son insuprimibles. Esto se expresa ineludiblemente en aquellos acontecimientos en que Dios desborda los límites de eternidad y tiempo. Con ello no suprime el límite sino que lo acentúa. No se transformó en un hombre, sino que asumió la naturaleza humana en su existencia divina, sin por otra parte transformar la naturaleza humana en el ser divino. En la misteriosa unión íntima de lo divino y lo humano en

Jesucristo se hace evidente que el hombre no puede ser Dios ni Dios hombre en un sentido metafísico, esto es, en el sentido de una transformación ontológica. Cuando decimos que Dios se hizo hombre queremos significar la asunción por parte de Dios de una naturaleza humana, no una transformación sustancial. De entenderlo así, sucumbiríamos al mito. Pero, en realidad, entre la revelación cristiana y el mito hay una diferencia profunda, tan profunda, como la que existe entre la realidad y el deseo. La revelación cristiana es la desmitologización de la esperanza y de la fe humanas, porque en lugar de las formas elaboradas por los anhelos humanos, pone la realidad histórica. Muy lejos de necesitar ser desmitologizada aporta a la Humanidad el servicio de la desmitologización a favor de la realidad y de la realización.

En cuanto criatura, María pertenece a nuestra vertiente. En cuanto determinada criatura, nos supera inconmensurablemente a todos, de tal modo que San Ambrosio puede afirmar sin rodeos que Dios escogió no de la tierra sino del cielo a Aquella por cuyo medio Cristo descendió del cielo [1].

La vinculación de María a la creación significa vinculación a la creación caída y necesitada de redención. María es un individuo de la estirpe de Adán. Por consiguiente, se encuentra dentro del único orden salvador establecido por Dios en sus eternos decretos. La revelación no da ninguna indicación de que existan otros planes salvíficos. Más bien sólo conoce uno, en el que, por lo demás, se dan varios caminos y direcciones. Bajo este punto de vista, San Atanasio llama a María hermana nuestra [2].

En el único plan salvífico establecido por Dios Cristo es el Salvador y el Redentor. El es, según el testimonio de San Pablo, el único mediador entre Dios y los hombres *(I Tim.* 2, 5). Por tanto, es también mediador respecto a María. También Ella fué redimida por El. Aquí se da una extraña paradoja. María abre al Hijo de Dios el camino a la historia humana. En el curso integral de la historia, Ella representa el momento en que el Logos pasa de la majestad divina a la "carne" humana, de tal modo, que El es su Hijo y Ella su madre. Sin embargo, también Ella fué redimida por El y sólo por El. Tampoco para Ella existe una autorredención. También Ella es de aquellos de los que se dice en el prólogo de San Juan que son iluminados por el Logos que viene al mundo (1, 9), por el Logos que dió el poder de llegar a ser hijos de Dios (1, 12 sig.) a todos los nacidos no de la sangre, ni de la voluntad humana, ni de la voluntad carnal, sino de Dios. Esto supone en Ma-

ría la predestinación a la configuración *(Rom.* 8, 29) con la imagen del Hijo de Dios, que es el primogénito entre muchos hermanos. Si bien el Hijo de Dios encarnado deba la forma corporal a su Madre, de tal modo, que se puede decir que se le parece; sin embargo, María se asemeja a su propio Hijo en cuanto que éste es el Hijo de Dios encarnado. Cristo es la medida de la Madre, no la Madre la medida del Hijo. Ser redimida significa para María que Ella, como insistentemente repite San Pablo, existe "en Cristo y Cristo en Ella". También María es una "nueva criatura" por su participación en la vida de Cristo. También para Ella, existencia celestial, representa tanto como *co-morir* y *co-resucitar con* Cristo *(Rom.* 6, 2-11). Todo esto es válido para su unión con Cristo anterior al Gólgota y a la Pascua, porque el Hijo de Dios encarnado estaba ya desde el principio predestinado a la muerte y a la resurrección.

Sin embargo, en la medida en que se acentúa todo esto, irá viéndose con claridad la distancia que separa a María de todos los demás hombres, pues Aquel de cuya muerte y resurrección participó es su propio Hijo. Por El María fué una criatura nueva; renació por El. Aquí se ve el calado y el alcance que la Redención tiene para Ella. Si los designios divinos de que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana incluyen a la Madre como el camino de Dios al mundo, la predestinación de María para la maternidad lleva consigo la predestinación a la configuración con su Hijo con el Salvador de los hombres. Así, su redención, como la de todos los hombres, ha sido realizada por Jesucristo. Pero la predestinación de María a la existencia y a la vida de redimida dice una relación distinta a la encarnación que en los demás hombres. Nadie queda redimido solamente porque Cristo se haya encarnado, haya sufrido, muerto y resucitado. María, sin embargo, es redimida precisamente por el hecho de la encarnación, de la muerte y de la resurrección del Hijo de Dios. De este modo su redención, si bien por su estructura es similar a la de los demás, con todo en su realización es distinta de la de los otros hombres. María es la primera redimida; la redimida perfecta. Desde el supuesto de su maternidad cabe decir que fué inmediatamente redimida.

La significación que en cuanto Redentor Cristo tiene para su Madre, trae como consecuencia que Ella pueda ser llamada—de hecho lo es—hermana suya, pues Cristo es el primogénito entre muchos hermanos *(Rom.* 8, 2; *Hebr.* 2, 11-17).

La relación de María al Padre celestial está determinada por la

relación a su Hijo. Tanto en cuanto madre como en cuanto hermana de éste es la hija del Padre celestial. Lo que tiene validez para cada cristiano, a saber, la filiación divina, la tiene también y de un modo único y singular para María.

También la relación al Espíritu Santo se transforma y profundiza por el hecho de la encarnación. El Espíritu Santo es el que formó en Ella la naturaleza humana de Cristo. Esta relación al Espíritu Santo se afirma por la presencia del Hijo de Dios encarnado. Según Isaías, el Mesías es el portador del Espíritu Santo. "Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé" *(Is.* 11, 2). María participa de la total plenitud del espíritu en Pentecostés, en la venida del Espíritu Santo. En esta hora María estaba reunida en una habitación con los Apostoles y "sus hermanos" y, al igual que ellos, recibió el Espíritu Santo prometido *(Act.* 1, 13; 2, 1 sigs.). Si bien la Sagrada Escritura la nombra con todos los demás de la reunión, no obstante no cabe dudar que participó del espíritu en distinta y superior medida que los demás.

3. Lo que hasta ahora hemos descrito era, en cierto sentido, la santidad objetiva y sustancial de María, su agraciamiento y elección por Dios.

Por su respuesta al ángel, se ve que consintió en su vocación a la maternidad y que se entregó sin reservas a tal misión. No hay en Ella desdoblamiento ni contradicción alguna entre misión y vida, entre función y disposición. Más bien, como lo demuestra la expresión ya explicada de "sierva de Dios", se pone sin restricciones ni miramientos a disposición de Dios. Le entregó su ser y su vida de tal modo que quiso pertenecerle total y absolutamente. Se recogió plenamente en su misión, por lo cual estaba del todo presente a ella. Reclamada completamente por Dios, no impidió por su parte que Dios la reclamara en su totalidad. Estaba total y absolutamente en sí misma, pues estaba plenamente con y en la voluntad de Dios. Por nada del mundo abandonaría la dedicación a su misión. Esto es lo decisivo de su disposición. La entrega total a Dios está en la base de todas sus decisiones particulares referentes a El, pues todas ellas eran la expresión de su autodonación a Dios, a su eterno plan salvífico y a la verificación temporal de éste. Mientras nosotros nos disponemos a la entrega total a Dios por una serie de actos particulares, en Ella, por el contrario, todo lo

individual era un signo de su profunda y plena pertenencia a Dios.

Por lo demás, esta entrega de María a Dios era, a su vez, efecto de la gracia divina. Cuanto hizo procedía de su libre decisión, al mismo tiempo que estaba sustentado por la gracia divina.

4. La consagración por parte de Dios, que está en el fondo de su elección y su autoentrega a El, encuentran su forma más impresionante en la inmunidad de María del pecado original y de la concupiscencia desordenada, así como también en la exclusión de todo pecado personal.

Es un dogma que María, por una gracia del Dios omnipotente y en previsión de los méritos de Jesucristo, salvador del linaje humano, fué preservada de toda mancha de pecado original.

Este dogma fué propuesto por la Iglesia en la Bula *Inneffabilis Deus,* del 8 de diciembre de 1854. El texto decisivo del magisterio eclesiástico dice así: "Para honor de la santa e indivisa Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y acrecentamiento de la religión cristiana, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la Beatísima Virgen María fué preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio del Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles. Por lo cual, si alguno, lo que Dios no permita, pretendiera en su corazón sentir de modo distinto a como por Nos ha sido definido, sepa y tenga por cierto que está condenado por su propio juicio, que ha sufrido naufragio en la fe y se ha apartado de la unidad de la Iglesia, y, que además, por el mismo hecho, se somete a sí mismo a las penas establecidas en el Derecho, si, lo que en su corazón siente, se atreviera a manifestarlo de palabra o por escrito o de cualquiera otro modo externo" [3].

El Papa Pío IX, en la bula dogmática y en otras, hace las siguientes aclaraciones: "Y, en realidad de verdad, ilustres monumentos de la venerada antigüedad de la Iglesia oriental y occidental vigorosísimamente testifican que esta doctrina de la concepción inmaculada de la Santísima Virgen tan espléndidamente explicada, declarada, confirmada cada vez más por el gravísimo sentir, magisterio, estudio, ciencia y sabiduría de la Iglesia, y tan maravillosa-

mente propagada entre todos los pueblos y naciones del orbe católico, existió siempre en la misma Iglesia como recibida de los antepasados y distinguida por el sello de la doctrina revelada.

Pues la Iglesia de Cristo, diligente custodia y defensora de los dogmas a ella confiados, jamás cambia en ellos nada, ni disminuye, ni añade, antes, tratando fiel y sabiamente con todos sus recursos las verdades que la antigüedad ha esbozado y la fe de los Padres ha sembrado, de tal manera trabaja por limarlas y pulirlas, que los antiguos dogmas de la celestial doctrina reciban claridad, luz, precisión, sin que pierdan, sin embargo, su plenitud, su integridad, su índole propia, y se desarrollen tan sólo según su naturaleza; es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido y parecer.

Y, por cierto, los Padres y escritores de la Iglesia, adoctrinados por las divinas enseñanzas, nada tuvieron más en el corazón que—en los libros compuestos para explicar las Escrituras, defender los dogmas y enseñar a los fieles—el predicar y ensalzar de muchas y maravillosas maneras, y a porfía, la altísima santidad de la Virgen, su dignidad y su inmunidad de toda mancha de pecado y su gloriosa victoria del terrible enemigo del humano linaje.

Por lo cual, al glosar las palabras con que Dios, vaticinando en los principios del mundo los remedios de su piedad dispuestos para la reparación de los mortales, aplastó la osadía de la engañosa serpiente y levantó maravillosamente la esperanza de nuestro linaje, diciendo: "Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya", enseñaron que, con este divino oráculo, fué de antemano designado clara y patentemente el misericordioso Redentor del humano linaje, es decir, el Unigénito Hijo de Dios Cristo Jesús, y designada su santísima Madre la Virgen María y, al mismo tiempo, puestas de relieve las mismísimas enemistades de entrambos contra el diablo. Por lo cual, así como Cristo, mediador de Dios y de los hombres, asumida la naturaleza humana, borrando la escritura del decreto que nos era contrario, lo clavó triunfante en la cruz, así la Santísima Virgen, unida a El con apretadísimo e indisoluble vínculo, hostigando por El y con El eternamente a la venenosa serpiente, y de la misma triunfando en toda la línea, trituró su cabeza con el pie inmaculado...

Para describir este mismo como compendio de los divinos dones y la integridad original de la Virgen, de la que nació Jesús, los mismos Padres, sirviéndose de las palabras de los Profetas, no festejaron a la misma augusta Virgen de otra manera que como a paloma pura, y a Jerusalén santa, y a trono excelso de Dios, y a

arca de santificación, y a casa que se construyó la eterna Sabiduría, y a la reina aquella que, rebosando felicidad y apoyada en su amado, salió de la boca del Altísimo absolutamente perfecta, hermosa y queridísima de Dios y siempre libre de toda mancha.

Mas atentamente considerando los mismos Padres y escritores de la Iglesia que la Santísima Virgen había sido llamada llena de gracia, por mandato y en nombre del mismo Dios por el ángel Gabriel cuando éste le anunció la altísima dignidad de Madre de Dios, enseñaron que, con este singular y solemne saludo, jamás oído, se manifestaba que la Madre de Dios era sede de todas las gracias divinas y que estaba adornada de todos los carismas del divino espíritu. Más aún, que era como tesoro casi infinito de los mismos y abismo inagotable, de suerte que, jamás sujeta a la maldición y partícipe, juntamente con su Hijo, de la perpetua bendición, mereció oír de Isabel, inspirada por el Divino Espíritu: "Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre" [4].

La decisión pontificia era el estadio final de varias declaraciones precedentes del magisterio eclesiástico. En 1661, el Papa Alejandro VII prohibió todos los libros que no admitiesen la doctrina de la inmaculada concepción. Alejandro VIII condenó, en el año 1690, la proposición sostenida por los jansenistas: "La oblación en el templo que hizo la bienaventurada Virgen María el día de su purificación por medio de los palominos, uno para el holocausto y otro por los pecados, suficientemente atestigua que Ella necesitaba purificación, y que el Hijo que se ofrecía estaba también manchado con la mancha de la madre, conforme a las palabras de la ley" [5]. Ya Pío V había reprobado la tesis de Miguel Bayo: "Nadie, fuera de Cristo, estaba sin pecado original; de ahí que la bienaventurada Virgen María murió a causa del pecado contraído de Adán, y todas sus aflicciones en esta vida, como las de los otros justos, fueron castigos del pecado actual u original [6].

Ya el Concilio de Basilea, en una sesión (cismática) decidió, en 1439, que la tesis debía tener el valor de creencia piadosa. En 1476 Sixto IV introdujo universalmente la misa y el oficio en honra de la Inmaculada Concepción y prohibió censurar de herejía o de pecado mortal a los que defendieran tal doctrina. En el Concilio de Trento, en la deliberación sobre la culpabilidad de todos los hombres, se originó la cuestión sobre si María estaba incluída en la ley general del pecado original, así como también la cuestión de la imposibilidad de evitar, sin un auxilio especial de Dios, los pecados veniales a lo largo de toda la vida. El Concilio no dió

ninguna decisión definitiva. No obstante, enseñó que ni la universalidad del pecado original ni la flaqueza humana son obstáculo para una excepción en María. En la sesión quinta (1546) se dice: "Declara, *sin embargo*, este mismo Santo Concilio que no es intención suya comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios" [7]. Y en la sexta (1547): "Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado..., puede en su vida entera evitar todos los pecados, aun los veniales; si no es ello por privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema" [8].

Ya en 1854, en la encíclica *Inneffabilis Deus*, había declarado Pío IX: "El Dios inefable, cuya conducta es misericordiosa y verdad, cuya voluntad es omnipotencia y cuya sabiduría alcanza de uno a otro extremo con fortaleza y que dispone con suavidad todas las cosas, habiendo previsto desde toda la eternidad la ruina lamentabilísima de todo el género humano, que había de provenir de la transgresión de Adán, y habiendo decretado misteriosamente desde la eternidad llevar a cabo la obra primera de misericordia, con plan todavía más secreto, por medio de la Encarnación del Verbo, para que no pereciese el hombre impulsado a la culpa por la astucia de la maldad del diablo, y para que lo que iba a caer en el primer Adán fuese restaurado más felizmente en el segundo, eligió y señaló desde el principio, antes de todos los tiempos, una Madre, para que su Unigénito, hecho carne de Ella, naciese en la dichosa plenitud de los tiempos; y en tanto grado la amó, por encima de todas las criaturas, que en sola Ella se complació con una complacencia singular. Por lo cual la colmó tan maravillosamente de todos los dones celestes, sacados del tesoro de la divinidad, muy por encima de todos los ángeles y santos, que Ella, libre absolutamente de toda mancha de pecado y toda hermosa y perfecta, manifestase tal plenitud de inocencia y santidad, que no se concibe en modo alguno mayor después de Dios y nadie puede imaginar fuera de El.

Y, por cierto, era convenientísimo que brillase siempre adornada de los resplandores de la perfectísima santidad y que reportase un total triunfo de la antigua serpiente, enteramente inmune aun de la misma mancha de la culpa original, tan venerable Madre a quien Dios Padre dispuso dar a su Unigénito Hijo, a quien ama como a sí mismo, engendrado como ha sido, igual a sí de su corazón; de tal manera que naturalmente fuese uno y el mismo Hijo

común de Dios Padre y de la Virgen; y a la que el mismo Hijo en persona determinó hacer sustancialmente su Madre; y de la que el Espíritu Santo quiso e hizo que fuese concebido y naciese Aquel de quien El mismo procede" [9].

5. El sentido del dogma es éste: María, por su posición privilegiada de Madre de Dios, fué redimida de una manera singular. No fué concebida, separada de Dios como comienzan su existencia los demás hombres. En su existencia no hubo ningún momento privado de gracia. El estado de gracia no comenzó con el nacimiento, sino que coincidió con el despuntar de su vida. Para poder medir el alcance de lo que se dice de María sería necesario aclarar la esencia y las consecuencias del pecado de origen en el que todo hombres es concebido. Brevísimamente diremos lo que sigue. Según el primitivo plan salvífico de Dios, cada hombre habría de ser concebido en el amor de Dios. La donación de la vida terrena incluía al mismo tiempo la de la vida celestial. La deslealtad y desobediencia de los primeros padres desbarató este plan divino. El hombre ya no sería concebido en el amor de Dios, sino en el odio de Dios. En el momento de su concepción le falta al hombre aquella unión con Dios en la que, conforme a la voluntad salvadora divina, debería siempre existir. Esta oposición a la voluntad divina, esta ausencia de vida divina en el hijo concebido por los padres es lo que llamamos pecado original. Este estado es pecado porque contradice al plan salvador de Dios. Pero es pecado no por una prevaricación personal, sino por la vinculación solidaria al género humano cuyos padres prevaricaron. Todo hombre participa del pecado de los primeros padres. Por tanto, el pecado de que aquí se trata es herencia de Adán. Es un pecado heredado. Para medir la profundidad de este estado hay que considerar que el hombre fué creado para Dios, por lo cual está en contradicción con el más íntimo y profundo sentido de su ser y de su existir, pues está en contradicción con Dios. En virtud de este antagonismo, el hombre no es hijo del amor divino, que vive en la seguridad de la solicitud omnipotente de Dios, sino que, como dice la Sagrada Escritura, es hijo de la cólera divina. Por difícil que nos resulte asentir a estas ideas, con todo no podemos esquivarlas si no queremos oponernos a la Sagrada Escritura. A esto hay que añadir que Dios rodea de su amor salvador al hombre afectado por el pecado original en cuanto tiende a liberarlo de su estado de pecado de origen y a

constituirlo en el de filiación. Esto acontece por la fe y el bautismo.

La fatalidad del estado de pecado original se muestra en las consecuencias del mismo pecado, en las "heridas" que sufre el hombre. A ellas pertenece, en primer lugar, la concupiscencia desordenada, la inclinación del hombre a afirmar y mantener su autosoberanía frente a Dios. Esta inclinación domina como un poder vivo en el hombre afectado por el pecado original; el hombre tiene que combatirla constantemente si no quiere sucumbir a su dominación. Este antagonismo entre Dios y hombre, propio del pecador por origen, actúa, además, antagónicamente en el mismo hombre. La destrucción del genuino orden en las relaciones de criatura a Creador se continúa en cierto grado en la destrucción del orden integral en la relación del hombre a sí mismo. En el hombre afectado por el pecado original existe contradicción entre cuerpo y espíritu, entre lo inferior y lo superior, entre sentidos y razón.

María siempre se vió libre de este lastre de la existencia. Sus padres la concibieron desde el principio en el amor protector de Dios. Por eso nunca se vió en ella esa contradicción que resulta en el ser de la oposición del hombre a Dios.

La inmunidad del pecado original se consumó en la inmunidad de los movimientos desordenados y de la concupiscencia pecaminosa. María permaneció inmune de las "heridas" del pecado original. De aquí que se mantuviera del todo ilesa, sin ninguna herida [10]. Por eso jamás surgió de las profundidades de su yo la tentación de hacerse valer a sí misma frente a la voluntad de Dios. Le faltó el afán de afirmarse tanto ante Dios como ante los hombres. Así, pues, de hecho, a lo largo de toda su vida se vió libre de pecado. Se encontró en un estado semejante al de los primeros padres anterior a su caída. El Concilio Tridentino da detalles sobre *este estado cuando la asigna aquel grado superior de gracia que* necesita el hombre para poder evitar durante su vida todos los pecados [11]. Así, pues, el Espíritu Santo, en una hora de arrobamiento, en la que fué sublimada por encima de todas las hostilidades terrenas, la permitió contemplar su propia gracia y predestinación. María ve que su elección penetra en la intemporalidad de la alabanza y gloria perpetuas, en la presencia eterna del misterio divino de la salvación.

Por consiguiente, María nunca advirtió que desde las profundidades de su ser subiese el pecado o la tentación de él. No se vió en la precisión de tener que desentenderse de los lazos del pecado

para conseguir la libertad de los hijos de Dios. No tuvo proporción de combatir al mal en sí misma. Ya San Ambrosio advirtió que su vida da la impresión de ser sobrehumana, y que por esto se nos presentan dificultades para una unión verdadera entre nosotros y ella. "Alguno dirá: ¿Por qué trajiste el ejemplo de María, como si pudiera hallarse alguien que fuera capaz de imitar a la Madre de Dios?" [12] Sin embargo, también su vida estaba penetrada por la lucha y la victoria, las cuales no se dieron en el campo en que combaten el pecado y la virtud, la santidad y la impureza, sino dentro de los límites de la obediencia y del amor. Su vida era permanente disponibilidad y entrega a Dios. Pero en el destino de su hijo, que llegó a ser su propio destino, su amor sacrificial alcanzó un vigor y una hondura siempre crecientes. Su vida era perpetua ascensión. Dios la condujo por caminos cada vez más difíciles y abruptos, hasta que estuvo en condiciones de soportar con corazón dispuesto y pronto la prueba máxima: la cruz de su Hijo. Su vida, como la de cualquier otro hombre, fué una peregrinación hacia Dios; sólo que nadie la vivió con la intensidad y pureza de su amor. También su vida esperaba la consumación. También ella se dilataba esperando el futuro. También en su vida regía la ley del todavía no. A pesar de su íntima unión con Dios no estaba aún en el cielo, ni había sido sublimada de la caducidad y postración de la existencia humana.

Nos es difícil comprender el misterio del hombre no dañado por el pecado original, pues nos falta la experiencia. Pero es fácil sospechar que se trata aquí de una humanidad de la más alta calidad y perfección.

Nada tiene que ver el dogma con la cuestión de la situación ético-religiosa de los padres al tiempo de la concepción. No se trata del estado o conducta de los progenitores, sino de la hija engendrada. María no se vió en ningún momento sumida en la perversión que de los demás hombres afirma la revelación. La expresión "concebida inmaculada" o "inmaculada concepción" por lo visto da pie inexorablemente al malentendido de que en el caso el proceso generativo está al margen del de todos los demás, que a las restantes procreaciones hay que asignar una falta. El dogma no participa para nada de semejantes interpretaciones defectuosas. ¿Cómo podría Dios en su revelación llamar impuro a aquel proceso para el que El mismo creó al hombre, de modo que éste continuase permanentemente el torrente de la vida, y al que además introdujo en el recinto sagrado de los sacramentos? El dogma no habla en absoluto

de la conducta de Joaquín y Ana, los padres. Pero el fruto de su acción vivió desde el primer momento en aquella íntima unión con Dios que poseyeron originariamente los primeros padres y que después perdieron.

Si María se vió libre de pecado fué por una gracia de Dios. Tampoco ella podía librarse por sí misma de él. También ella de suyo estaba sometida al pecado, porque en resumidas cuentas era de la estirpe de Adán. Era un miembro de la humanidad necesitada de redención. Cuanto fué, no lo fué por franco desarrollo de su yo creador, sino por don de Dios. Jamás soñó con la autorredención. El dogma de la inmunidad de María del pecado original no suprime la necesidad de redención del hombre, sino que la destaca: hace ver en María el magnífico fruto de la salvación; nos muestra a María como a la primera redimida de su Hijo divino, como a la creación restaurada en medio de la creación corrompida, como al lirio entre las espinas, como a la zarza ardiente que entre las llamas permaneció intacta, como al espejo de la santidad y justicia de Dios [13].

Dice el Papa Pío XII en su encíclica *Fulgens Corona*: "Y no se puede decir que por esto se aminore la religión de Cristo, como si ya no se entendiera a toda la descendencia de Adán, y que, por lo mismo, se quite algo al oficio y dignidad del Divino Redentor. Pues, si examinamos a fondo y con cuidado la cosa, es fácil ver cómo nuestro Señor Jesucristo ha redimido verdaderamente a su divina Madre de una manera más perfecta al preservarla Dios de toda mancha hereditaria de pecado en previsión de los méritos de El. Por esto, la dignidad infinita de Cristo y la universalidad de su Redención no se atenúan ni disminuyen con esta doctrina, sino que se acrecientan de una manera admirable. Es, por lo tanto, injusta la crítica y la reprensión que también por este motivo no pocos acatólicos y protestantes dirigen contra nuestra devoción a la Santísima Virgen, como si nosotros quitáramos algo al culto debido solo a Dios y a Jesucristo, cuando, por el contrario, el honor y la veneración que tributamos a nuestra Madre celestial redundan enteramente y sin duda alguna en honra de su divino Hijo, no sólo porque de El nacen como de su primera fuente, todas las gracias y dones, aun los más excelsos, sino también porque "los padres son la gloria de los hijos" *(Prov.* 17, 6)" [14].

No se valoraría suficientemente el dogma de la inmunidad de María del pecado original si sólo se hiciera consistir la distinción entre Ella y los demás hombres en una diferencia temporal, por

tanto, en que María estuviera sin pecado en el primer momento mientras que los demás hombres se liberarían del pecado original en un momento posterior de su vida. Por su parte esta diferencia temporal tiene más bien su fundamento en una profunda diversidad entre la posición de María en la historia de la salvación y la posición de los demás hombres. Ella es la expresión de esta distinción profunda. A consecuencia de la función que se le ha encomendado en la historia de la salvación, María, en virtud de la eterna predestinación divina dice una relación singular a Cristo. El misterio de su predestinación es el misterio de aquella diferencia temporal. De este modo la Inmaculada Concepción se constituye en la forma más radical de redención, y no es ningún signo de autorredención. Karl Rahner se expresa así: "En resumidas cuentas, María es el caso perfecto, ejemplar, puro de redención. A estas alturas está ya bajo la asistencia del Espíritu Santo la creencia unánime de la Iglesia que desde mucho tiempo atrás viene tratando de conseguir la claridad refleja, a saber, que la Redención no supone necesariamente y en todo caso un antes temporal de un estado de irredención, de pecado y alejamiento de Dios. El preservado en gracia es tan radical, si no más, como el salvado y el redimido. Que nosotros nada seamos ni poseamos por nosotros mismos, que de nosotros nada procede sino la maldad del corazón, la cual, en definitiva, sólo Dios, no nosotros, puede ahogar desde el principio, todo esto puede y debe el preservado reconocer como mérito de la gracia, lo mismo que el liberado su liberación. Cuando en el Padrenuestro pedimos la preservación de la tentación, entonces el agradecimiento de la gracia de la preservación concedida no es menor reconocimiento de la Redención que el agradecimiento por la liberación de los efectos de la caída en la tentación. Sostenerse y resurgir, las dos cosas son gracia suya. Si esto es verdad, entonces la preservación redentora del pecado original es la forma más radical y lograda de redención. De ella debe participar Aquella que es redimida en la forma más perfecta, pues por función y persona está exacta y únicamente en el punto en que Cristo comenzó la definitiva y victoriosa Redención de la humanidad. De aquí que el dogma de la Concepción Inmaculada de la Santísima Virgen sea una proposición de la doctrina de la Redención, y su contenido la forma redentiva más radical y perfecta... El hecho de que nuestra salvación y nuestra felicidad final no estén sencillamente predestinadas ya en la predestinación de Cristo cobra, en la distancia temporal entre el principio de la existencia y el de la justificación, un aspecto histórico. Y por esto,

inversamente, vale decir: ya que en la encarnación de Cristo como presencia en el mundo victoriosa, prepotente contra el pecado y definitiva, de la misericordia de Dios, María es admitida a la gracia predestinante, en María una distancia temporal de este tipo no tiene sentido, no porque no precisara de redención, sino más bien porque es la única redimida sin la cual no cabría concebir la redención en cuanto victoriosa y triunfante. El dogma de la Concepción Inmaculada es un dogma central en la doctrina de la Redención por el solo y único mediador Jesucristo, el Hijo de Dios, que se hizo hombre, murió y resucitó *propter nos homines et propter nostram saluten* [15].

6. El dogma de la Inmaculada Concepción, como cualquier otro dogma, tiene su fundamento en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Sin embargo, ni la tradición ni la escritura lo afirman expresamente. No obstante, el hecho de la inmunidad de María del pecado original pertenece a las realidades que ciertamente constan en el revelación, pero que al mismo tiempo están envueltas en otras verdades. Sólo en el curso de un proceso largo, llevado a cabo bajo la dirección del Espíritu Santo, ha conseguido forma propia lo que estaba encubierto.

En la bula dogmática se indica el protoevangelio *(Gen.* 3, 15) como fundamento del hecho de la Inmaculada Concepción. Según el protoevangelio, Dios pone enemistades entre la mujer y su descendencia. Esta quebrantará la cabeza a la serpiente, mientras que la serpiente se reducirá a herirla (según la versión latina de la Vulgata, es la mujer misma, no sólo su descendencia la que quebrantará la cabeza a la serpiente). Una parte de los Padres cree que la descendencia de la mujer son los justos y la Iglesia. La mayoría lo entienden de Cristo. Algunos piensan expresamente en María. De esta interpretación patrística cabe deducir la siguiente consideración: los descendientes de Eva, conforme a la voluntad de Dios, quebrantarán a la serpiente su cabeza, esto es, triunfarán sobre el diablo y sobre el pecado. Cristo consumará la destrucción del pecado y la victoria sobre el diablo. Según esto, el pasaje del Génesis tiene significación mesiánica. Si desde la victoria conseguida por Cristo con su muerte de cruz y con su resurrección, se repasan las palabras de Dios relativas a la serpiente, se comprueba que encontraron su consumación en Cristo. Son una alusión a Cristo, una profecía del Redentor, un mensaje de salvación que se realiza en Cristo. Por tanto, Cristo es el comienzo de tal descendencia. Entre Cristo y su Madre existe una íntima unión espiritual, histórico-sal-

vacional (sobre esto volveremos con mayor detención en los dos capítulos siguientes). Los Padres ponen a María, en la que ven el prototipo de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo, en íntima comunidad salvacional con Cristo. De aquí que María, no por sí, sino por don gratuito de Dios, está en plena y triunfante enemistad contra el pecado y el demonio. Esta hostilidad incluye que Ella, Madre del vencedor del diablo, no haya estado ni por un solo momento bajo el poder de Satán o alejada de Dios.

La expresión que encontramos en Lucas (1, 28), "llena de gracia" (en griego, *kecharitomene*; en las antiguas versiones latinas, *gratificata*) se refiere ante todo a la elección de la Virgen María para Madre de Dios. Según esto, la expresión tiene otro sentido que aquella palabra que en el prólogo de San Juan se aplica a Cristo y que los alemanes traducen con fórmula idéntica a la de Lucas (1, 28). En Juan (1, 14) se lee del Logos encarnado que está lleno de gracia y de verdad, esto es, lleno de manifestaciones de la gracia y de realidades celestiales. El texto griego dice: *pleres charitos kai aletheias*. Y el latino: *plenum gratiae et veritatis*. Por más que los textos latino y alemán se asemejen al texto de San Lucas, con todo, como muestra el texto original, es tan distinto el sentido, que en la interpretación de lo que se dice de María no cabe aducir a Juan.

Volvemos a encontrar la expresión en los *Hechos de los Apóstoles*. Aquí se la aplica a San Esteban. De él se dice en *Act.* 7, 55, que estaba lleno del Espíritu Santo (en griego: *pleres pneumatos hagiu*; en latín: *plenus spiritus sancti*). También aquí, conforme al contexto se dice algo completamente distinto de San Esteban que de María. Mientras de Esta se habla de su adscripción a una misión histórica-salvacional decisiva, de San Esteban se nos informa que el Espíritu Santo lo sumió en un éxtasis en el que contempló los cielos y vió la gloria de Dios y a Jesús a la diestra del Padre. Para comprender la expresión de que María está llena de gracia debemos considerar todo su contexto. Dios, en su plan eterno de salvación, puso su mirada en María y la envió un mensajero celestial que la saludó de su parte asegurándola que a Ella, la elegida, Dios la ha admitido en comunidad viviente con El. El ángel debe testificarla de que Dios está con ella. María, por tanto, es informada por el ángel de la unión divina realizada por el mismo Dios. Este juzga necesario participar a María que está con Ella. Estas palabras son tanto información como acción. Dios mismo ha entrado en comunidad con María. Si se tiene en cuenta esta relación, no parece

aventura excesiva decir: la expresión "llena de gracia" sólo logra su pleno y verdadero sentido cuando por encima de la elección subyacente al sentido inmediato de las palabras se adscribe a María una medida extraordinaria de gracia. Si Dios mismo está decidido a permitir informarla de que El está con Ella, entonces no queda ningún margen para el pecado, es decir, para una oposición entre Dios y María. En consecuencia, es una verdad revelada en el Evangelio que María está libre de todo pecado. Afirmar lo contrario no es evangélico.

7. En la época patrística se desarrolló la doctrina evangélica de la inmunidad de María del pecado original, hasta que más allá de la Edad Media alcanzó aquella claridad en que fué formulada por las encíclicas pontificias de los siglos XIX y XX. Los testimonios expresos y formales de la inmunidad de María del pecado original son tan escasos en los Padres como en la Sagrada Escritura. El motivo de todo esto está en que no eran capaces de estructurar en una línea unitaria de pensamiento la historicidad de María y la necesidad universal de redención, por un lado, con la mediación y la incomparable impecabilidad de Jesucristo, por otro. Frente a la deshistorización gnóstica de María que la recluía en una idea platónica y frente a las tendencias racionalista y pelagiana, tenían que defender tanto la realidad de María como la culpabilidad universal. De aquí resulta que no hayan alcanzado una claridad perfecta en la cuestión. Pero presentan la pureza de María con tanta frecuencia e intensidad que los tiempos posteriores, por el desarrollo progresivo de la doctrina patrística, pudieron concluir sin esfuerzo la inmunidad de María del pecado original y de cualquier otro pecado.

En Roma la pureza integral de María está atestiguada por San Hipólito.

Tertuliano explica: "Dios recuperó, con celoso esfuerzo, su imagen y semejanza, que era presa del diablo. Pues en Eva aún virgen entró la palabra que edificó la muerte; del mismo modo había que introducir en la Virgen el Verbo de Dios que edifica la vida. Para que lo que se perdió por el sexo femenino, por el mismo se salvase. Eva creyó a la serpiente, María a Gabriel. El pecado que aquélla cometió creyendo Esta lo borro creyendo" [16]. Una forma de presentar los Padres la impecancia de María es su doctrina de la virginidad de Esta. San Epifanio habla así de la naturalidad con que se acogió la virginidad de María, su plena entrega de sí misma a Dios: "¿En qué tiempo hubo alguien que se atreviera a pronun-

ciar el nombre de santa María y no añadiese luego, si se le preguntaba, la palabra virgen?" [17] El coro universal que cantó la virginidad de María forjó en la Iglesia Oriental una expresión desbordante en el himno *Akathistos*, que en cierto sentido es el *Te Deum* mariano oriental [18]. La virginidad que los Padres conceden a María es considerada como un don del cielo. Dice San Gregorio de Nisa: "Gran cosa es la virginidad, el celibato y el ser equiparado a los ángeles y a las naturalezas simples, y, temo decir a Cristo, quien, queriendo nacer por nosotros nacidos, nace de una virgen, sancionando así la virginidad como algo que saca de la tierra y traspasa el mundo o más bien traslada un mundo al otro, el presente al futuro" [19].

Frecuentemente se encuentra en los Padres, por ejemplo, en San Ignacio, San Atanasio o en San Ambrosio, el pensamiento de que María contribuyó a la victoria sobre el diablo y al establecimiento del reino de Dios. Los Capadocios cantaron con predilección la pureza de María. Sólo porque la pureza le era propia en gran manera pudo aceptar el mensaje que le participó el ángel. Lo impuro, no puede rozar sin peligro lo puro [20]. Unicamente la pureza puede sufrir la presencia y el advenimiento de Dios [21]. También llaman a María "santa", no ciertamente en el sentido en que San Pablo llamaba santos a los cristianos, sino en el sentido de una especial pertenencia a Dios a través de una vida perfecta. La designación de María como santa es una caracterización significativa. Su santidad, como dicen los Capadocios usando formas platónicas de pensamiento, es participación de la santidad de Dios. Así la explica, por ejemplo, San Gregorio de Nisa [22].

Es cierto que los Capadocios no designan expresamente a María como a la sin pecado original. Pero defienden con insistencia la idea de que María estaba ya purificada por el espíritu [23]. Tales pensamientos son gérmenes vivos a partir de los cuales crece la inteligencia plena de la Inmaculata Conceptio. Son preliminares de la teoría posteriormente desarrollada en su totalidad, de la inmunidad de María del pecado original.

En la teoría de los Padres Capadocios se mezclan muchas inseguridades y vacilaciones relacionadas con la inmunidad de María del pecado original. En particular San Gregorio de Nisa, el padre de la mística, está influído por Orígenes, quien incurrió en una extraña interpretación de las palabras de Simeón. Sostiene (por razón de *Lc.* 2, 34 sigs.) que tuvo María dudas en la fe.

Orígenes presenta sus ideas acerca de la profecía de Simeón en la Homilía XVII sobre el Evangelio de San Lucas: "¿Qué espada es ésta, pregunta, que traspasó, no sólo el corazón de otro, sino también el de María? Con claridad está escrito que en el tiempo de la Pasión todos los discípulos se escandalizaron, pues el mismo Señor dice: "Todos vosotros os escandalizaréis de Mí esta noche." Todos, pues, se escandalizaron, tanto que el mismo Pedro le negó tres veces. Y bien, ¿pensamos que, habiéndose escandalizado todos los Apóstoles, la Madre del Señor quedó inmune de escándalo? Si no sufrió en la Pasión del Señor, Jesús no murió por sus pecados. Pero si todos pecaron y han menester de la gloria de Dios, para ser justificados y redimidos por su Gracia, también María se escandalizó en aquella ocasión. Y esto es lo que profetiza Simeón cuando dice: "A tu alma—tú que sabes que diste a luz siendo virgen, que oíste de Gabriel el Espíritu Santo vendrá sobre ti y te cubrirá con su sombra—, a tu alma atravesará la espada de la incredulidad y será herida con el puñal de la duda y tus pensamientos te zarandearán desgarradoramente de un lado para otro, cuando veas a aquel a quien oíste llamar Hijo de Dios y que sabías engendrado sin semen divino, morir y ser crucificado y ser sometido a tormentos humanos y quedarse al fin lastimosamente diciendo: "Padre, si es posible pase de mí este caliz" [24].

El capadocio San Basilio aceptó sin vacilar esta explicación de la profecía del anciano Simeón. En la carta 260, en la que responde a dificultades exegéticas, afirma: "Con la espada se significa la palabra que prueba, que discierne los pensamientos, que llega hasta la división del alma y del espíritu, hasta las articulaciones y la medula. Puesto que toda alma en tiempo de la Pasión de Cristo estuvo sujeta a algún género de duda conforme a la palabra del Señor: "Todos os escandalizaréis de Mí", por eso Simeón profetizó también de María que está junto a la cruz viendo lo que sucedía y oyendo lo que se decía, después del testimonio de Gabriel, del inefable conocimiento de la concepción divina, de la gran manifestación de maravillas, y habrá, dice, en tu alma fluctuación. Pues convenía que el Señor gustase la muerte por todos, y, hecho propiciación por el mundo, justificase a todos con su sangre. También a ti, que aprendiste de lo alto lo concerniente al Señor, te alcanzará la duda. Esta es la espada. La frase "para que se descubran los pensamientos de muchos corazones" hace alusión a que, después del escándalo sufrido por la cruz de Cristo, vendría del Señor una

rápida curación para los Apóstoles y María, afirmando sus corazones en su fe" [25].

Para poder justificar esta sorprendente opinión de San Basilio debemos tener en cuenta que tiene que defender de vez la perfecta e inmaculada virginidad y pureza de María y la necesidad universal de redención. No le fué dado encontrar en este punto una fórmula satisfactoria, sintética. También él estaba influído por el pensamiento de que, en su vida, María realizó progresos en la perfección y en la inteligencia de la salvación, ya que todavía era viadora y creyente. Además, le interesaba mucho discriminar debidamente la absoluta impecabilidad de Jesucristo de la situación de los demás hombres y aun de la de su misma Madre. Sólo después de algún tiempo se consiguió una visión unitaria de estas exigencias y verdades.

La opinión de Orígenes y de San Gregorio de Nisa, que en esta ocasión está influído por Orígenes, fué superada por Anfiloquio de Olimpo. En su sermón de Hypapante [26] alude a la difícil prueba que al pie de la Cruz acometió a María, poniéndola, como él dice, en confusión. Simeón habría profetizado la Cruz como signo de contradicción. La Cruz se habría hundido en la Virgen como espada de dolor. Anfiloquio se aproxima a la forma agustiniana, según la cual la espada profetizada por Simeón sería el dolor y la aflicción que tendría que soportar María en la muerte de su Hijo.

Por lo demás, la teoría patrística, incluso la de los Capadocios, requiere una investigación más precisa.

En Occidente, San Ambrosio intentó la explicación. Por un lado dice: "Sólo Cristo puede ser Redentor, porque nadie puede igualarle en piedad..., pues todos están bajo el pecado, todos se hallan sometidos a la caída de Adán. Sólo es elegido Redentor el que no puede ser reo del pecado antiguo" [27]. Por otro lado afirma. "Ni es de admirar que habiendo de redimir el Señor al mundo comenzase su obra por María, para que recibiera la primera en prenda de amor, el fruto de la salvación, aquella por cuyo medio se preparaba a todos la salvación" [28].

Para su teoría de la inmunidad de María del pecado es importante el texto siguiente: "Ven, pues, y busca tu oveja, no por medio de siervos o mercenarios, sino por ti mismo. Recíbeme con esta carne que cayó en Adán. Recíbeme, no de Sara, sino de María, para que sea virgen incorrupta, pero virgen por gracia, limpia de toda mancha de pecado" [29]. En estas frases, desde luego, no se

enseña la inmunidad de María del pecado original, pero María es propuesta como prototipo de perfecta impecancia. Según San Ambrosio, Ella no ha conocido el "error", esto es, el pecado. En la oración fúnebre por el emperador Teodosio hace hablar a Elena —madre del emperador Constantino—dirigiéndose al diablo, después del hallazgo de la Cruz: "Te vence María, la que engendró al Triunfador, y dió a luz sin disminución de su virginidad al que había de vencerte crucificado y muerto subyugarte" [30].

Nosotros podemos decir: como San Hipólito es en Roma el primer escritor griego que testifica la absoluta impecancia de María, así San Ambrosio es el primer escritor latino que testimonia con claridad plena la inmunidad de María del pecado original.

San Efrén, en sus *Carmina Nisibena,* canta así a María: "Sólo Tú, Señor, y tú, Madre, sois hermosos sobre todas las cosas, pues no hay en Ti ninguna mancha ni defecto alguna en tu Madre. ¿Con quién de estas dos hermosuras podrán compararse mis hijos?" [31]. En los escritos siríacos se lee: "Absolutamente inocentes, absolutamente simples eran las dos, María y Eva, en todo semejantes. Pero después, una fué causa de la salud y la otra de la muerte" [32].

En una oración a la Madre de Dios se dice: "Oh Virgen Señora, Inmaculada Madre de Dios, gloriosísima patrona mía, en extremo bondadosa, eres superior a los cielos, más pura que los resplandecientes y cegadores rayos del sol...; brote germinal de Aarón, en verdad te muestras como brote y tu sangre es tu Hijo, nuestro verdadero Cristo, mi Dios y Creador. Has engendrado en la carne a Dios y al Verbo. Virgen antes del parto y después de él; por ti somos reconciliados con Dios, Cristo tu Hijo" [33].

Cuan lejos esté San Ambrosio de las vacilaciones de Orígenes y también de las de San Basilio, lo demuestra su interpretación de *Lc.* 1. 35. Al pie de la cruz, María sufrió un martirio espiritual. En tres pasajes destaca San Ambrosio la fortaleza de la fe de María al pie de la cruz. En una ocasión dice: "Pero María no se portó con menor dignidad que la que corresponde a la Madre de Dios, y estuvo en pie ante la cruz mientras los discípulos huían, y contempló con ojos compasivos las heridas del Hijo; pues atendía no a la muerte de la prenda de su amor, sino a la salud del mundo. O acaso, sabiendo que la redención del mundo vendría por la muerte de su Hijo, pensó que con su muerte contribuiría en algo a la salvación universal" [34].

El Padre de la Iglesia llama a María: "Sancta María, Sancta Virgo, Beata María." Ella fué el templo corporal de Dios. Dios

habitaba en Ella. Cuando es saludada por el ángel como la llena de gracia, hay que pensar que únicamente María participaba de tal saludo. "Pues sólo a Ella con razón se la llama llena de gracia, porque únicamente Ella consiguió la gracia que ninguna otra mereció, a saber, ser llenada por el Autor de la gracia" [35]. Como don especial de la gracia, destaca San Ambrosio el don de la profecía que se descubre en el Magnificat. El fundamento de que María pudiese profetizar en el Espíritu Santo era su santidad. Esta, a su vez, estaba fundada en la inhabitación del Hijo de Dios [36].

San Hilario de Poitiers, en su obra *De Trinitate* [37], indica que María fué santificada por el "Espíritu Santo" en la Anunciación (San Hilario aquí por Espíritu Santo entiende al Logos).

No hay una interpretación uniforme de la opinión de San Agustín. En su obra *De Natura et Gratia,* dice: "Exceptuando, pues, a la Santa Virgen María, acerca de la cual, por el honor debido a Nuestro Señor, cuando se trata de pecados no quiero mover absolutamente ninguna cuestión" (porque sabemos que a Ella le fué conferida más gracia para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno); exceptuando, digo, a esta Virgen, si pudiésemos reunir a todos aquellos santos y santas cuando vivían sobre la tierra y preguntarles si estaban exentos de todo pecado, ¿cómo pensamos que habían de responder? ¿Lo que dice Pelagio o lo que enseña San Juan? Decidme: cualquiera que haya sido la excelencia de su santidad, en caso de poderles preguntar, ¿no hubieran respondido al unísono: si decimos que no tenemos pecado nos engañamos y la verdad está ausente de nosotros? *(I Io.* 1, 8)" [38].

Germán de Constantinopla exclama en una exaltación del corazón: "Dios te salve, María, llena de gracia, más santa que los santos y más excelsa que los cielos, más gloriosa que los querubines, más honorable que los serafines y más venerable que toda criatura. ¡Dios te salve, paloma!..., que nos traes el ramo de olivo, al que nos redime del diluvio espiritul, y nos anuncias el puerto de nuestra salvación" [39]. Sofronio de Jerusalén ensalza así a María: "¿Qué dijo aquel bienaventurado ángel enviado a la intacta Virgen? ¿Cómo le anunció la buena nueva? "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo"... ¿Quién es capaz de dar a entender tu esplendor? ¿Quién se atreverá a explicar la maravilla que eres Tú? ¿Quién osará pregonar tu grandeza? Adornaste a la naturaleza humana, superaste los órdenes angélicos, eclipsaste el fulgor de los arcángeles... Has superado a toda criatura, brillando con

una pureza superior a la de todo otro ser, pues concebiste al Creador de todas las cosas, le llevaste en tu seno, le diste a luz y fuiste Madre del Dios de toda creación" [40].

San Beda el Venerable se expresa en el sentido de que María, por una santificación previa, debía hacerse digna de concebir al Hijo de Dios. Sólo la Virgen purificada de todo pecado podía servir al Hijo de Dios en la asunción de una naturaleza humana invulnerada [41]. De modo semejante se expresa San Juan Damasceno. Estas reflexiones se mueven todavía dentro de aquellos preliminares que encontramos ya en los Capadocios. La purificación de María juega un gran papel en el libro de Pascasio Radberto *De Partu Virginis* [42]. Para que Cristo pudiese asumir de María una naturaleza humana, libre de pecado, era preciso que en su concepción María no perteneciese a la masa *primae prevaricationis*. Traslada la purificación y santificación de María a un tiempo anterior al saludo del ángel. El hecho de que toda la Iglesia celebre su nacimiento es para él una prueba de que ya en el seno materno se vió inmune del pecado original y de que entró en la vida libre de sus efectos. Cierto que en este pasaje no se enseña en toda forma la concepción inmaculada. Pero Pascasio afirma que en su nacimiento María no estaba sometida a ningún castigo, y que el pecado original nada tenía que ver con Ella, pues estaba ya santificada en las entrañas maternales. Pascasio, junto a la primera santificación de María, anterior a su nacimiento, deducida de *Lc.* 1, 35, parece haber pensado en una nueva santificación al tiempo de la concepción de Cristo [43].

San Anselmo de Canterbury, en conexión con sus disquisiciones sobre la culpa original, propone en su libro *De Conceptu virginali et de originali peccato*, la cuestión hasta dónde la concepción de Cristo puede ser una excepción a la ley general de la culpa original. Puesto que es virginal, no puede estar sometida a la ley del pecado. Según San Anselmo, la concepción virginal de Cristo es necesaria para su obra redentora. Estudia la pureza de María en su libro *Cur Deus Homo*. María, según él, pertenece a aquellos justos de la antigua alianza, que antes de la Encarnación de Cristo fueron liberados del pecado por la fe en la futura muerte de su Redentor [44]. En esta liberación ve una conveniencia fuertemente constringente. La acentuación exagerada de la fuerza purificadora de la fe le impide situar la santificación antes del nacimiento.

Para el desarrollo de la mariología posterior importa mucho habituarse al principio ontológico de la interpretación marial. Esta

intepretación es paralela a la demostración ontológica de la existencia de Dios de San Anselmo. En su obra *De Conceptu virginali* dice: "Convenía que aquella virgen brillase con la mayor pureza que pudiera pensarse después de la de Dios; aquella a quien Dios Padre dispuso entregar su único Hijo engendrado de su corazón, igual a Sí, a quien amaba como a Sí mismo; de manera que por naturaleza fuese uno y el mismo el Hijo común de Dios Padre y de la Virgen" [45]. En este pasaje vuelve a acentuar San Anselmo que la santificación de María se debió a la fe. En una oración suya se encuentra algo semejante: ¡Oh maravilla!, a qué altura contemplo colocada a María. Nada hay que iguale a María; nada, sino Dios, es mayor que María; Dios entregó a María su mismo Hijo, el único engendrado de su corazón, igual a Sí, y al que amaba como a Sí mismo. Y se hizo de María un Hijo, no otro, sino el mismo, de modo que, naturalmente, fuese uno y el mismo el Hijo de Dios y de María. Toda naturaleza es creada por Dios, y Dios nació de María. Dios lo creó todo y María engendró a Dios. Dios, que hizo todas las cosas, se hizo a Sí mismo de María, y de este modo rehizo todo lo que había hecho. El que pudo hacer todas las cosas de la nada no las quiso rehacer sin María cuando se estropearon. Dios, pues, es Padre de las cosas creadas, y María, Madre de las recreadas. Dios es Padre de la constitución de todo, y María, Madre de la restitución de todo. Dios engendró a Aquel por quien todo fué hecho, y María dió a luz a Aquel por quien todo fué salvado. Dios engendró a Aquel sin el que nada en absoluto existe, y María dió a luz a Aquel sin el que nada en absoluto es bueno. ¡Oh, verdaderamente el Señor es contigo! El te concedió que toda la naturaleza te debiera tanto a la vez que a El mismo" [46]. En la misma oración se ve con claridad hasta dónde entendió San Anselmo la santidad de María como una santificación por la fe en Cristo: "Tu santidad está sobre todo, después de tu Hijo que excede a todo; fuiste exaltada por medio de tu omnipotente Hijo, a causa de tu glorioso Hijo, por tu Hijo bendito. Así, sobre todas las cosas después de tu Hijo, Señor y Dios mío y de todos, mi corazón te entienda y venere, ame y ruegue" [47]. Respecto de las oraciones atribuídas a San Anselmo, queda por aclarar todavía con exactitud la cuestión de la autenticidad.

Eadmero († 1124), discípulo y amigo de San Anselmo, con su tratado *De Conceptu Beatae Mariae*, fué el primero que enseñó expresa y formalmente la Inmaculada Concepción de María. Puesto que en la concepción de María creó el Espíritu Santo una habi-

tación para el Hijo de Dios, la misma concepción debía ser santa. Eadmero distingue por primera vez entre concepción activa y pasiva. Según él, María, por razón de la encarnación y redención de Cristo, de tal manera fué colmada de gracia en vistas a su futura maternidad, que nunca se vió privada de ella. De modo semejante pensó el monje Osberto (muerto después de 1130). En la evolución posterior, Eadmero y Osberto influyeron exiguamente.

En la *Summa sententiarum,* del círculo de Hugo de San Víctor, se defendió una purificación de María por el Espíritu Santo con motivo de la concepción de Cristo. Con todo, según ellos, no se efectuó a la vez la libración del *fomes peccati,* de la concuspiscencia desordenada. Esta, más bien, sólo fué superada en la vida posterior de María.

Pedro Lombardo nos informa de la controversia en torno a si María, en la concepción de Cristo, se vió libre sólo del carácter de culpa y, como consecuencia, del *peccatum del fomes,* o si, además, se vió también libre del mismo *fomes.* Su discípulo Pedro de Poitiers distingue entre una primera y una segunda santificación. Esta distinción adquirió gran importancia en la época siguiente, y fué de muy diversas maneras interpretada. En Pedro Lombardo, la purificación de la Virgen es consecuencia de su unión con el Hijo de Dios. En San Juan Damasceno, la purificación de María está pensada como disposición para la concepción de Cristo, pues la precede aun temporalmente. Si se considera la purificación de María como disposición para la concepción de Cristo, cabe retrotraerla indefinidamente en su vida anterior. La concepción de la purificación como disposición está por esto en la línea del dogma de la Inmaculada Concepción. No se puede afirmar lo mismo, con idéntica seguridad, de la doctrina que sostiene que la purificación de María es una consecuencia de la purificación de Cristo.

San Bernardo de Claraval señala la humildad y la virginidad como los rasgos esenciales de María. Según él, le fueron concedidos como dones y sanan los dos defectos opuestos del pecado original: la soberbia del espíritu y la concupiscencia de la carne. De este modo, por su virginidad y su humildad está ilesa y santificada en cuerpo y alma y dispuesta para la concepción de Cristo [48]. Según él, María fué ciertamente concebida en pecado original, pero ya antes de su nacimiento se vió libre de él [49]. No obstante, no pudo ser santificada antes de existir. Por tanto, sólo lo fué después de iniciada su existencia en el seno materno.

Puesto que según Alejandro de Hales, es decir, según el *Opus*

Halesianum, la concupiscencia y el pecado están ligados a toda concepción humana, María no pudo ser concebida en santidad. Sólo después de la animación de su cuerpo pudo ser santificada en el vientre de su madre. La obra defiende la opinión de que María, antes de su nacimiento, fué santificada en las entrañas maternales y de que fué dotada de una gracia superior a la de cualquier otro hombre. Esa santificación la designa como primera santificación. Significa liberación de la culpa y de toda concupiscencia pecaminosa en cuanto afecta a la persona de María. Está seguida de una segunda santificación que tuvo lugar en la concepción del Hijo. Esta nueva santificación la libera del *fomes peccati* en cuanto afecta a la naturaleza de María.

Análogamente, San Buenaventura piensa también en una primera y segunda santificación. La segunda la tiene por imprescindible, pues de otro modo no hubiese podido Cristo verse libre de pecado. Sin embargo, no admite en este punto la distinción de Alejandro de Hales entre un *fomes peccati seccundum personam* y *seccundum naturam*. Se acoge a la opinión extendida en su círculo de que en la primera santificación se consiguió una represión y en la segunda una extinción del *fomes peccati*. En este contexto, la segunda santificación aparece como consecuencia de la concepción virginal de Cristo. Para él, a partir de este momento, María estuvo sin pecado.

En su comentario a San Lucas, San Alberto Magno, en las palabras "gratia plena", ve significada la posesión de las tres virtudes teologales, de las cuatro virtudes cardinales y de doce especiales *gratiae dignitatis*, estas últimas ordenadas, ante todo, a la santificación de María en la concepción de Cristo, a la conservación de su virginidad y a la humildad fiel. Según el *Mariale*, falsamente atribuído a San Alberto, corresponden a María, además, todas las gracias sacramentales, los siete dones del Espíritu Santo, las ocho bienaventuranzas, todas las virtudes, el dominio de todas las artes y una perfecta *cognitio trinitatis*. Según el *Mariale*, a su plenitud de gracia pertenece también la santificación en el claustro materno, que es enseñada por San Alberto en su comentario a las Sentencias. Aquí, a la primera santificación adscribe la liberación del *peccatum originali*, y a la segunda, en la sobreestimación por el Espíritu Santo, la extinción de la concupiscencia pecaminosa. En el libro *De Incarnatione*, la santificación de María en el seno materno es disposición para la encarnación. Es superior a la gracia bautismal, pues, contrariamente a ésta, tiene como consecuencia una represión

más intensa del *fomes peccati* que la preserva de todo pecado mortal. San Alberto llega a una triple graduación de la santificación de María. En el seno materno se vió libre del pecado y de toda mancha original. Pero no quedó suprimida la concupiscencia, sino sujetada, de tal modo, que María no podía cometer ningún pecado mortal ni venial. Por el ejercicio del bien, la concupiscencia desordenada fué debilitándose más y más, hasta que ya no era posible rastrearla. En la concepción del Verbo fué extinguida totalmente, hasta el punto de que en lo sucesivo no existió en absoluto. En la teoría de San Alberto Magno se presenta la novedad de que a la vida de María se le adjudica expresamente un sometimiento o sujeción activos de la concupiscencia desordenada. El *Mariale* subraya el estado posterior a la concepción de Cristo como algo medial entre el no-poder-pecar y el no-poder-merecer propios del estado de gloria por una parte, y por otra, el poder-pecar y poder-merecer, propios del estado de viador. Supone a María sencillamente en la condición de viadora y bajo cierto aspecto en la de consumación. Pone a María por encima de los nueve coros angélicos.

Con San Alberto Magno, en la interpretación del relato de la Anunciación, ya no se carga el acento, como hasta ahora, en *Lc.* 1, 35, sino en las palabras *gratia plena*. Con esto se atenta a la fundamentación cristológica de la Mariología. Cabe señalar a San Alberto Magno como un momento crítico, pues con su particular atención a la figura de María, preparó el camino para una mariología autónoma, fundada en el relato de la Anunciación. Si bien Santo Tomás de Aquino construye sobre la concepción fundamental de su maestro, con todo, en él la Mariología está ordenada a la cristología más destacadamente que en San Alberto [50].

También en el pensamiento de Santo Tomás María supera a los ángeles en plenitud de gracia. Esta plenitud está referida ante todo a su personal purificación y santificación—la cual tuvo lugar ya en el seno materno—, y a su vida inmaculada, con lo que es superior a todos los santos y está directamente bajo Cristo. Transforma el principio de San Anselmo, según el cual hay que atribuir a María la máxima santidad posible imaginable después de Dios, en el sentido de que María, como purificada en el vientre materno, posee la pureza máxima después de Cristo, que fué el único concebido sin pecado original. Pero María necesitó ser redimida. Aun después de su santificación en el claustro materno no quedó del todo libre del *reatus culpae*. Por esta razón Santo Tomás no puede hablar de una

preservación del pecado original. Otro argumento para negar la Inmaculada Concepción lo encuentra Santo Tomás en la incapacidad para dar cabida a la culpa y a la gracia antes de la animación posterior del cuerpo de María. La santificación de María en la concepción de Cristo la explica como disposición para la concepción a través del Espíritu Santo—en este sentido es un recogimiento de su espíritu previo a la concepción—y como purificación de la concupiscencia. Entre todos los hombres, María es la que más se asemeja a Cristo. De ella procede toda gracia, pues dió a luz al autor de la misma.

Los teólogos franciscanos consideran la segunda santificación de María como disposición imprescindible para la concepción de Cristo, del Santo, pues según ellos la mujer desempeña un papel activo en la generación. La concepción sin pecado original de Cristo es posible en cuanto que fué sustraída a la naturaleza de María la concupiscencia desordenada, que permanecía a pesar de su anterior santidad personal, con peligro de transmitirse a su Hijo.

Los motivos que, no obstante la santidad de María enseñada por ellos—en parte con expresiones muy fuertes—, impedían a los teólogos de los siglos XII y XIII defender la inmunidad de María del pecado original eran sobre todo tres: la necesidad universal de redención, de la que no cabía exceptuar a María; después, la opinión de que por la generación conyugal se transmitía la contaminación del pecado original, y, finalmente, el hecho de que María sólo podía ser redimida después de su ingreso en la existencia, por lo cual no podía ingresar en ella sin el pecado de origen. Como se ve sin dificultad, sólo el primer motivo tiene gravedad teológica. El segundo y el tercero tienen un carácter histórico [51].

Parece como si no fuera posible superar la argumentación hasta ahora expuesta. Con todo, a fines del siglo XIII y principios del XIV dos franciscanos—Guillermo de Ware y Juan Duns Escoto—encontraron un nuevo camino. Ofrecieron la explicación decisiva y la solución por el hallazgo del concepto de prerredención. Según ellos, María precisaba de redención, y de hecho fué redimida por Cristo. Pero fué redimida de un modo superior al de los demás hombres. Mientras que éstos fueron liberados del pecado, Ella fué preservada de él. Duns Escoto defiende agudamente el principio de que, en caso de duda, hay que atribuir a María lo más elevado, si ello no se opone a la autoridad de la Iglesia o de la Escritura. Para él el Espíritu Santo es el principio de la gracia. Deriva la santificación

de María del *meritum passionis* y lo designa, en consecuencia, como *gratia crucis.*

Otros investigadores adjudican a Raimundo Lulio el honor de haber sido el primero en fundamentar y explicar de un modo teológicamente irreprochable la inmunidad de María del pecado original. Desde aquí se propagaría rápidamente la doctrina. Los dominicos, en general, permanecerían escépticos. Por el contrario, las demás Ordenes, París y otras Universidades la defenderían. Quedó ya indicado que en lo sucesivo la teoría fué en varias ocasiones objeto de declaraciones doctrinales eclesiásticas.

8. El amor, la obediencia, la fidelidad de María son señales de su fe. La vida de fe de María comenzó con anterioridad a la Anunciación del ángel, pues, al modo de los creyentes del Antiguo Testamento, vivía en el abandono a las promesas divinas. Sin embargo, consiguió una gravedad nueva y su profundidad total en la anunciación de su maternidad. Encontró expresión en sus palabras: "He aquí la esclava del Señor", con las cuales María se somete a la voluntad de Dios.

La elección para la maternidad divina no la libró de ser viadora, pues no significaba para María una simple designación, sino también una tarea difícil. María debía aceptar en la obediencia a Dios la sobrecarga de una misión que a ningún hombre fué nunca impuesta ni se le impondría jamás. Debía llevar esta carga sin poder contemplarse en un modelo, en la inseguridad que traen consigo la novedad y la soledad. Por esto su fe es incomparable. Si Abraham es el padre de todos los creyentes, María es el prototipo maternal de los fieles.

Al ser su vida la de una viadora se mantuvo siempre dentro de la nube que nos encubre el rostro de Dios. También María debió consumar su vida en la oscuridad de la fe. En la Escritura es proclamada bienaventurada precisamente por su fe. En todas las situaciones críticas de su vida se entrega, en una obediencia fiel, a la llamada de Dios. La Escritura, que con tanta parquedad nos habla de María, se ha propuesto, según parece, informarnos precisamente de aquellos acontecimientos en los que su fe surge victoriosa de la oscuridad.

Se ha observado, con razón, que la fe de María se reveló principalmente en su entrega y en su confianza a la palabra de Dios.

Así arriesgó toda su existencia a la palabra que le fué dirigida cuando se le anunció la maternidad. Conservó las palabras laudatorias de los pastores, así como también las amargas, proféticas del anciano Simeón y las dolorosamente lejanas del Niño en el Templo a la edad de doce años. También acogió en fe las palabras de Jesús en las bodas de Caná. Guardaba fielmente en su corazón cuantas palabras recogía, cuidando de no perder nada en absoluto de ellas. Todo lo que acogió con fe fué operante y fuerte en María. Cuando Dios se la revelaba como un misterio incomprensible no presentaba exigencias ni protestas, sino que confiaba en que Dios, en el tiempo por El prefijado, llegaría con su salvación y ayuda.

En la fe recorrió María la vía dolorosa por la que Dios la condujo precisamente por causa de su maternidad. Según los Evangelios, el camino de su pasión comenzó con su elección para Madre del Redentor. Cuando el ángel la anunció que sería Madre del Hijo de Dios se intimidó ante el mensajero y ante el mensaje. También Ella, la elegida, cuando Dios se presiente cercano, experimenta la heterogeneidad divina y precisa ante todo de una invitación a no espantarse. El mensaje la inquieta aún más. El que se lo trae no se da a conocer por ningún milagro. La única norma para conocer que se trataba de un mensaje de Dios y no de un engaño de Satán era su propio ser, santo, rendido a Dios. Sentía que desde el que estaba en su presencia se extendía hasta Ella una ola santa de afinidad. Esta era la única prueba que hablaba en favor del mensaje. En este momento no le asistía otra cosa que su amor y su entrega a Dios. Su decisión, por tanto, cayó en la libertad del amor. Se donó en todo su ser a la voluntad de Dios. A disposición de ésta puso su vida, su honor, su sangre, sus fuerzas. Su fe era más fuerte y viva que la de cualquier otro. Vista del lado humano, hay que decir que la fe le resultó más difícil que a todos los que vendrían detrás de Ella. Ella no había comprobado todavía la demostración de la obra divina de la salvación en los milagros y prodigios divinos, ni pudo estudiar la Resurrección y la Ascensión. Entonces todo se encontraba en los dominios imprecisos del futuro. Por más que tuviera mayor gracia y estuviera más poseída de Dios que nadie, no se puede, sin embargo, admitir que la gracia de Dios la evitase el peso de la decisión. Cuanto más profundamente se adentraba la gracia en su corazón, tanto más la exigía la expansión externa de las fuerzas interiores. El mundo nuevo que se inicia con Cristo comenzó a surgir de las oscuras profundidades del amor divino. Este mundo tenía que comenzar en la misma María. De improviso

se vió Esta en el centro del mundo y de la historia. En Ella habría de consumarse el Antiguo Testamento e iniciarse el Nuevo. Nos es imposible asimismo creer que María penetró en todo su sentido y alcance las maravillas que el Todopoderoso realizó en Ella. De otro modo sería incomprensible que después, en ocasiones, no acertase a comprender a su Hijo. ¿Cómo, aun Ella, iba a poder comprender los misterios de Dios? Pero secundó sin reservas el llamamiento de Dios por encima de toda comprensión e inteligencia. Era plena entrega, disponibilidad, receptibilidad de Dios.

Más aún, en Ella se consumó la entrega de la creación a Dios. En nombre de toda la creación irredenta formuló su disponibilidad a la salvación llevada a cabo por Dios.

Lo demás continúa dentro de la ardua ley a cuyo tenor comenzó la vida de María. Su maternidad es para Ella preservación permanente de su fe. Da la vida a su Hijo en circunstancias exteriores opresivas. En el Belén que la rechaza debe dar a luz al Hijo de Dios en medio de la mayor pobreza. Ante el odio de Herodes tiene que salvar a su Hijo por la huída. Su existencia de prófuga es como un símbolo de la peregrinación espiritual que, a ejemplo de Abraham, recorre en la fe. Por su parte, se ve obligada a habitar en Egipto, en un pueblo pagano, sin fiestas comunes, en lugar de vivir en la paz hogareña de la patria. Esto es una imagen del país extraño y de la expatriación que ha entrado en el mundo con Cristo y que se impone al creyente que se cuenta entre los domésticos de Dios y se sabe ciudadano del Cielo. En aquel momento debió de presentársele la cuestión: ¿Es que no es Dios lo suficientemente poderoso como para proteger a su Hijo del odio de los hombres? ¿Dónde queda el resplandor de aquella majestad divina que proclama el Antiguo Testamento? Se tiene la impresión de que María experimenta siempre lo contrario de lo que el ángel predijo acerca de su Hijo. De hecho, había hablado de un imperio y de un reino de fuerza indestructible y de duración imperecedera.

En la profecía del anciano Simeón en el Templo, María es designada formalmente como Madre de dolores *(Lc.* 2, 22-35). Oye en primer lugar: "Ahora, Señor, puedes ya dejar ir a tu siervo en paz, según tu palabra; porque han visto mis ojos tu salud, la que has preparado ante la faz de todos los pueblos, luz para iluminación de las gentes y gloria de tu pueblo Israel" *(Lc.* 2, 29-32). María y José se admiraban de cuanto se decía de Jesús. Pero después escuchó María la noticia: "Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción; y una

espada atravesará tu alma para que se descubran los pensamientos de muchos corazones" *(Lc.* 2, 34-5). María escuchó de boca de Simeón algo insólito, nuevo, extraño y singular. Evidentemente, Simeón estaba más profundamente iniciado que Ella, la Madre, en el misterio, del plan divino de la salvación. Todo pasa como si Ella misma no hubiese penetrado en aquella fiducial proximidad de Dios en que parecía haber penetrado Simeón, el extraño *(Io.* 15, 15).

Por más que esto fuera ya para María una experiencia depresiva, sin embargo, la prueba se agudiza con el contenido de lo que la anunció Simeón. Este aludió a los sufrimientos futuros que tendría que soportar por causa de su Hijo, de los que hubiese quedado exonerada caso de no habérsele participado la elección para Madre del Mesías. En oposición a la expectación que, tanto conforme al mensaje angélico como conforme a las promesas paleotestamentarias, hubiera podido tener María, Simeón, que fué conducido al Templo por el Espíritu Santo y que hablaba en el mismo Espíritu, la anuncia que en Israel habrá oposición al Mesías. Encontrará hostilidad. María tendrá que soportar ver al Mesías frente por frente de la incredulidad. Será un dolor que, como una puñalada, penetra en el alma y la mata. Los corazones de los hombres se descubrirán en Cristo. En El serán puestos ante la alternativa entre el bien y el mal, entre la fe en Dios y la incredulidad. Cristo será juicio para los hombres. María se mantuvo firme ante esta predicción inesperada e incomprensible de Simeón. Hasta aceptó su bendición. Simeón bendijo a María y a José con los dolores futuros de Jesús.

La fe de María jamás vaciló bajo la presión de lo desconocido y de lo incomprensible. Nunca se equivocó respecto de su hijo, ni cuando vió su desamparo y su debilidad en Belén o en Nazaret, ni cuando, como Madre, le dispensó los innumerables servicios que una madre, día y noche, presta a su hijo.

La experiencia con Jesús en el Templo cuando Este tenía doce años, introdujo a María en una noche de fe extraordinariamente densa. En su vida anterior nada hubo tan martirizador como la muda despedida, por parte de Jesús, de su padre y de su Madre. Rastreamos el desconcierto de María por la pregunta: "¿Hijo, por qué nos has hecho así?, mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote" *(Lc.* 2, 48). Ya antes hemos hablado del sentido de esta escena. Aquí añadiremos lo que sigue: Evidentemente, María no tenía un concepto comprensivo y claro del sentido y finalidad de esta prueba. No había sido iluminada sobre ella. Oyó dolorida que el Padre celestial es quien ha prescrito a su Hijo la ley

de su vida. Ni el sosiego, ni la seguridad de la vida común familiar pueden condicionar la obra de Cristo. Lo único que decide es el mandato del Padre. Por El, Jesús se separará de sus padres, por ahora sólo un par de días, los cuales, sin embargo, proyectan ya sus sombras sobre la despedida futura y la separación definitiva. María no comprende a su Hijo. No es capaz de entender lo que El quiere decirla con todo esto. Jesús vive de un mundo que sólo El conoce por experiencia, y que todavía no ha sido abierto a su Madre.

Para desvirtuar la dureza de la prueba no es lícito invocar que María tuvo conciencia del mensaje del ángel, del nacimiento virginal y de la profecía de Simeón. ¿No son estos acontecimientos precisamente los que hacen que la conducta de su Hijo resulte más extraña todavía? Tampoco cabe decir que María, como lo demuestra su cántico en casa de su prima Isabel, estuviera tan penetrada de su misión que ninguna prueba pudiera arrebatarle la conciencia de ella. Tal vez se pueda comparar su vida con la de los profetas, que unas veces son sublimados por encima de todas las cumbres humanas poseyendo una fuerza capaz de desquiciar la historia, al paso que otras veces quedan reducidos a la impotencia, y, en el desfallecimiento y en las tinieblas, expuestos a los riesgos y temporales de la existencia. Ninguna luz de los resplandores de la Anunciación y de la visita a Isabel iluminó el alma de María en los tres días que buscó a su Hijo.

Por otra parte, estos acontecimientos demuestran precisamente que la grandeza de María no está determinada, en primer lugar, por la medida de su comprensión, sino por la de su amor. En el amor afrontó la hora. Por más que su espíritu era incapaz de penetrar la conducta y las palabras de su Hijo, sin embargo, cuanto vivió lo recogió en su Corazón, conservándolo allí como un tesoro precioso. En su Corazón retuvo el oscuro misterio de Dios.

Lo mismo cabe decir del suceso de Caná y del incidente narrado por San Marcos en 3, 20-25. Sobre esto queda ya dicho lo más importante.

Cuanto María experimentó por causa de su Hijo la maduró para la hora más difícil que Dios la envió, para la hora de la muerte de su Hijo. ¿Qué quedaba allí ya de la promesa del ángel? ¿No parecía como que todo se venía abajo? En lugar de la soberanía prometida y del reino en perspectiva había condenación y ejecución. ¿Cómo permitía Dios que su Hijo se viese en ese tormento y postración? Aun en esta hora, la fe de María permaneció inconmovible

e inquebrantable. La entereza de su amor y de su entrega a la voluntad del Padre, que siempre tenía preparadas para Ella nuevas sorpresas, había conseguido tal consistencia que hasta pudo abrazar la Cruz con fe viva.

Los Evangelios sinópticos nada nos dicen de que María, durante la semana de Pasión, estuviera en Jerusalén. Sólo hablan de "muchas mujeres que le miraban de lejos" *(Mt.* 27, 55 sig.). Pero, según San Juan (19, 26), al pie de la Cruz estaban María y Juan. María acompañó al cortejo desde la ciudad hasta el monte en el que se había levantado la Cruz. A última hora se colocó al pie de ésta y levantó la vista hacia su Hijo crucificado. Allí, de labios de su Hijo, oyó por última vez la palabra de Dios, que conservó en su Corazón. Ahora le era dado comprender las palabras proféticas de Simeón acerca de la espada. Pero aún tuvo que escuchar la consumación de las escrituras paleotestamentarias cuando oyó que desde la Cruz se pronunciaba un verso del salmo 21: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? Por su fe en el Hijo está preparada para escuchar de sus labios la palabra "mujer" con que una vez más parece alejarse de Ella y a sufrir que no sea ya Hijo suyo, sino que en lo sucesivo esté suplantado por otro: Juan. El que hasta ahora era Hijo suyo está como Redentor y Mediador del mundo en la cima de la creación, sólo ante la justicia de Dios. Pero precisamente porque acoge en la fe la voluntad de Dios en una disponibilidad incuestionable, absoluta, sin indecisiones ni vacilaciones, le está más próxima que pueda estarse jamás por la más íntima unión corporal. Al pie de la Cruz fué discípula de su Hijo en el grado supremo. Entonces podía aplicársele la alabanza que Cristo reserva al creyente. Como lo hemos visto ya, Cristo, cuando dijo: Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la siguen, recogió y desarrolló las palabras de una mujer que ensalzó a María por su maternidad. La Madre ha de ser proclamada bienaventurada porque es de aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen en la fe. Esta proclamación alcanzó para María su validez máxima al pie de la Cruz *.

9. Los Padres celebran la fe de María con extraordinaria frecuencia. Sobre este punto, en el capítulo relativo a la Maternidad, fueron citados numerosos textos, comenzando por San Ireneo. En concreto, tanto a los Padres como a los teólogos medievales es

* Cfr. Notas complementarias. Nota 3.ª: *Sobre la fe de María*, páginas 402-413.

familiar la idea de que María acogió al Hijo de Dios en la fe antes de concebirlo en su cuerpo.

Citemos todavía los siguientes pasajes aislados.

Dice Orígenes en una homilía sobre San Lucas: "María guardó las palabras de Cristo en su corazón; lo conservó todo como un tesoro, sabiendo que habrían de llegar días en que se haría manifiesto cuanto en Ella se ocultaba" [52].

"Puedes ver—así habla San Ambrosio—que María no dudó, sino creyó, y por eso—*et ideo*—consiguió el fruto de la fe. Dichosa, dijo, la que ha creído. Pero también sois bienaventurados vosotros, que oísteis y creísteis, pues quien quiera que cree, concibe y da a luz al Hijo de Dios, y conoce sus obras. Que el alma de María esté en vosotros para que engrandezca al Señor; que esté en vosotros el espíritu de María para que se alegre en el Señor. Si según la carne sólo hay una Madre de Cristo, según la fe, sin embargo, Cristo es el fruto de todos. Pues toda alma concibe al Verbo de Dios, si inmaculada y libre de pecado conserva intacta la castidad" [53].

San Agustín se expresa en un sermón: "Creemos en Jesucristo nuestro Señor, nacido de María Virgen por obra del Espíritu Santo, pues la misma bienaventurada María concibió creyendo al que dió a luz creyendo. Pues, cuando al prometérsele el Hijo, preguntó cómo se haría, porque no conocía varón, sólo sabía de una manera de concebir y dar a luz, que ciertamente Ella no había experimentado, pero había aprendido por lo que acontece naturalmente a otras mujeres, a saber, que el hombre nace de un varón y de una mujer. El ángel le contestó: "El espíritu Santo vendrá sobre Ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto, el Hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios". Después que aquel hubo dicho esto, Ella, llena de fe y concibiendo a Cristo antes en la mente que en el seno, respondió: "He aquí a la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra." Hágase, dijo, sea concebido de la Virgen sin semen viril, nazca del Espíritu Santo y de Virgen íntegra Aquel en quien ha de renacer del Espíritu Santo la Iglesia incontaminada... Creyó María y se hizo en Ella lo que creyó. Creamos nosotros para que pueda aprovecharnos lo que se realizó" [54].

Ruperto de Deutz, en su obra *De glorificatione Trinitatis*, comen-

tando las palabras: "Y se le confió el corazón de su esposo", dice lo siguiente: "¿Dónde encontrarás esto? Ciertamente en el alma de Santa María Virgen... Su esposo le abrió su corazón. ¿Cómo se lo abrió? Grande e inefable fué la abertura; de manera que hizo en Ella el esposo de su corazón lo que había predicho por boca de David: "Bullendo está en mi corazón un bello canto" *(Ps.* 44, 2)... Le abrió de tal manera su corazón que envió la misma sustancia del Verbo eterno, concebido en su corazón, engendrado de su corazón antes de los siglos, a la mente y al seno de la Virgen fidelísima, quien por la misma fe de la que ahora hablamos, concibió tan divino misterio por las palabras del ángel" [55]. También para la Iglesia tiene la fe fuerza estructuradora de unidad.

Bruno de Segni dice en su comentario a San Lucas: "¡Oh Madre sapientísima y única digna de tal Hijo! Guardaba Ella todas estas palabras en su corazón y nos las conservaba... para que después se anunciase y predicase en todo el mundo... Pues los Apóstoles a Ella oyeron estas cosas" [56].

La fe de María recibe una impronta especial en su profetismo, que no hay que entender sólo como una predicción de acontecimientos futuros, sino que ante todo es la facultad de interpretar y anunciar la revelación de Dios, las obras y palabras divinas. María se mostró profetisa en el Magnificat. El Magnificat está tejido de expresiones e imágenes paleotestamentarias. María estaba familiarizada con las Sagradas Escrituras. Pero el himno no es solamente un recuento de evocaciones del Antiguo Testamento. Es más bien un cántico en el que María expresa qué es lo que la colmaba en la hora de la anunciación. En ella toda la historia de Israel se ilumina en esta hora. Y Ella misma es la puerta por la que entra en la historia la consumación. "María, en el Magnificat, se eleva como una gran figura. Dios la envía su mensaje, que Ella acoge como una de las grandezas de Israel. Es poetisa, profetisa como las antiguas mujeres de su pueblo. Se siente segura al lado de los grandes hombres y mujeres, cuya alabanza está en todos los labios, y, como Madre del Mesías, se sabe superior a todos ellos. El cántico ha sufrido como pocos la prueba de los siglos. Es parte, y aun punto central, en la solemne liturgia usual de la Iglesia. A través de todos los tiempos y edades, la Ecclesia orans ha comprobado que de ninguna otra manera mejor que con este canto puede satisfacer su deber de permanente acción de gracias y alabanzas y que este cántico siempre ha de ser expuesto como modelo de oración, que este texto es capaz de expresar los movimientos de la Iglesia en

todo tiempo y que el espíritu de la Iglesia se renueva y realiza en sus palabras siempre actuales sin que el cántico se agote nunca" [57].

María consiguió su plenitud, pues renunció a su yo cada vez más decididamente y vivió siempre más vitalmente del Tú divino. Así como el pecador se destruye a sí mismo y encuentra la muerte en la insubordinación, en el intento de conformar autónomamente su vida, así Ella, en la obediencia, encontró la vida. En la obediencia se llegó plenamente a sí misma, a su forma verdadera, determinada por Dios. De este modo es la Reina de los ángeles y de los Santos, el asiento de la sabiduría, la consoladora de los afligidos, la auxiliadora de los cristianos [58].

También en los Padres encontramos la idea del profetismo de María. Lo conocemos ya por San Ireneo. Los Capadocios hablan con frecuencia de él. San Gregorio de Nisa, en su comentario a Isaías [59], llama a María profetisa, igual que San Gregorio Nacianceno [60]. San Agustín afirma que la Madre virginal del Señor aparece en los Evangelios como profetisa [61].

§ 7

La Asunción Corporal de María al Cielo

1. La Madre de Cristo es la primera redimida de su Hijo. "No es de admirar que habiendo de redimir el Señor al mundo comenzase su obra por María, a fin de que recibiera en prenda de amor la primera el fruto de la salvación, aquella por cuyo medio se preparaba a todos la salvación" [1].

María llegó ya en esta vida terrena a la plenitud de la Redención. Fuera de ella nadie lo ha conseguido hasta ahora. En previsión de la obra redentora de su Hijo fué preservada de todo pecado por una gracia especial de Dios; y esto antes de contraer el pecado original y cometer faltas personales. Participó más que ningún otro de la vida que nos vino por Cristo (*I Io.* 1, 2), siendo configurada a la imagen del Hijo de Dios como todos los demás creyentes (*Rom.* 8, 29). Pero su configuración con El supera a la de todos los otros, Fué incluída como los demás en la Muerte, Resurrección y Ascensión de su Hijo (*Rom.* 6, 3-14; *Eph.* 2, 6), e in-

troducida también, por la venida del Espíritu Santo, en la perfecta inteligencia de Cristo y de su misión. Pero su unión con El fué tan intensa como ni antes ni después lo ha sido; y el germen de resurrección plantado en Ella se desarrolló con más vigor que en ningún otro. La existencia cristiana es siempre una participación de la gloria del Resucitado y Ascendido a los cielos. En todos los demás hombres esta participación sólo consigue su madurez definitiva con la segunda venida de Cristo. Sin embargo, en María llegó ya en este mundo a su forma definitiva.

2. La unión con el Altísimo, que era a la vez hijo suyo, no la preservó de la caducidad. Pero no se vió sometida a la muerte por la misma necesidad que los demás hombres, pues no estaba incluída en el estado de pecado original que ocasiona la lejanía de Dios, fuente de toda vida. Si a pesar de esto por misteriosa disposición divina hubo de gustar la muerte, ello viene exigido por el hecho de que el destino de su Hijo debía ser su propio destino. Tenían que cumplirse en Ella las palabras: "Llevamos siempre en el cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" *(II Cor.* 4, 10). Sobre su vida debía imperar la misma ley que pesó sobre la vida de Cristo: "¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase así en su gloria?" *(Lc.* 24, 26). Además, ¿cómo iba a soportar su amor hacia El un destino diverso? Por otra parte, su muerte fué distinta de la de los demás hombres; tuvo una manera y sentido diversos. No poseía la cualidad de castigo y pena por el pecado original o por pecados propios, ni de amargura y dolor. No era la paga debida por la disposición pecadora, sino la puerta de la vida; instrumento de salvación sin ser a la vez instrumento del juicio de Dios sobre el pecado. Sirvió para transformar la vida terrena en celestial, pues la forma efímera de la vida de este mundo debía desaparecer y lograrse el modo imperecedero de existencia que se funda y prefigura en la Resurrección de Cristo. Su muerte fué el salto viviente de un modo de existencia al otro. Por eso tiene cualidad distinta que en los demás hombres. Y por esta intrínseca diversidad de cualidad sólo en sentido análogo se puede hablar de muerte en María, comparándola con los demás hombres. Aquí puede encontrarse la razón por la que muchos teólogos dejan pendiente la cuestión de si murió María, y por la que niegan otros su muerte. La bula definitoria no toma posiciones frente a este problema. Lo mejor que podemos hacer es explicar la muerte de María como la autoconsunción del ser terreno en el

fuego de aquel amor que Dios encendió en Ella y en el que se sumergió cada vez más vitalmente. En definitiva, nos hallamos otra vez frente a un profundo misterio, pues nos resulta difícil comprender las posibilidades que tiene, en la vida y en la muerte, un ser humano no herido en absoluto por el pecado.

M. Jugie, en su extensa obra *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, habla así de María: "Después que se separó de San Juan desapareció de esta tierra sin ser notada ni molestar a nadie, y se elevó al cielo apoyada en su amado Hijo, que en aquel mismo momento vistió su cuerpo con el adorno de la inmortalidad [2]. Su cuerpo fué arrebatado también al modo imperecedero de existencia de la gloria celestial al que pasó su alma. No quedó sometido a la corrupción del sepulcro, sino que fué unido al alma e iluminado y trasparentado por la gloria de Dios. En María se hizo patente la realidad de que la Redención comprende también al cuerpo. Ella existe según todo su ser humano, al que pertenece también el cuerpo, más allá de las formas perecederas de este mundo, en la gloria eterna de Dios, en la que entró en primer término Jesucristo, como primogénito de los muertos. Vive en corporeidad esclarecida, y esto es lo que se quiere significar al decir: María fué asunta a los cielos (dogma).

3. El Papa Pío XII declara en la Encíclica *Munificentissimus Deus* de 1 de noviembre de 1950: "Después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de la verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para acrecentar la gloria de esta misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo, y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma de revelación divina que la Inmaculada Madre de Dios siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fué asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial. Por eso, si alguno, lo que Dios no quiera, osase negar o poner en duda voluntariamente lo que por Nos ha sido definido, sepa que ha naufragado en la fe divina y católica" [3].

La cuestión de si la Asunción de María al cielo en su naturaleza corporal podía ser declarada dogma, se discutió vivamente desde el Concilio Vaticano. El motivo lo dió una petición firmada por ciento noventa y cinco Padres conciliares concerniente a la definición dog-

mática de la glorificación corporal de María. No se pudo discutir la petición, pues hubo de suspenderse el concilio antes de tiempo. Desde entonces se ha manifestado de muchas maneras el deseo de que fuese proclamado dogma la Asunción corporal de María al cielo [4]. El 1 de noviembre de 1950 lo definió el Papa Pío XII.

Lo que el Papa proclamó solemnemente era ya desde antiguo doctrina común en la Iglesia y objeto de la predicación ordinaria y universal. Así el magisterio extraordinario de modo solemne y definitivo hizo valer lo que el magisterio ordinario defendió explícitamente desde antiguo. A esto se hace referencia en la misma encíclica. Dice así: "Como se trataba de cosa de tanta importancia y gravedad creímos oportuno pedir directamente y en forma oficial a todos los venerables hermanos en el episcopado que nos expusiesen abiertamente su pensamiento. Por eso, el primero de mayo de 1946 les dirigimos la carta *Deiparae Virginis Mariae,* en la que preguntábamos: "Si vosotros, venerables hermanos, en vuestra eximia sabiduría y prudencia creéis que la Asunción corporal de la Santísima Virgen se puede proponer y definir como dogma de fe, y si con vuestro clero y vuestro pueblo lo deseáis."

Y aquellos que "el Espíritu Santo ha puesto como obispos para regir la Iglesia de Dios" *(Act.* 20, 28) han dado a una y otra pregunta una respuesta unánimemente afirmativa. Este "singular consentimiento del episcopado católico y los fieles" (Bula *Ineffabilis Deus:* Acta Pii IX, p. 1.ª, vol. I, pág. 615), al creer definible como dogma de fe la Asunción corporal al cielo de la Madre de Dios, presentándonos la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la fe concorde del pueblo cristiano por él tenida y dirigida, manifestó por sí mismo de modo cierto e infalible que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel depósito divino que Cristo confió a su esposa para que lo custodiase fielmente e infaliblemente lo declarase (Cfr. Conc. Vati., *De fide catholica,* c. 4). El magisterio de la Iglesia, no ciertamente por industria humana, sino por la asistencia del Espíritu de Verdad (Confróntese *Io.* 14, 26), y por eso infaliblemente cumple su mandato de conservar perennemente puras e íntegras la verdades reveladas y las transmite sin contaminaciones, sin añadiduras, sin disminuciones. "En efecto—como enseña el Concilio Vaticano—, a los sucesores de Pedro no fué prometido el Espíritu Santo para que, por su revelación, manifestasen una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, custodiasen inviolablemente y expresasen con fidelidad la revelación transmitida por los Apóstoles, o sea

el depósito de la fe" (Conc. Vat. Cons. *De Ecclesia Christi*, c. 4). Por eso, del conocimiento universal del magisterio ordinario de la Iglesia se deduce un argumento cierto y seguro para afirmar que la Asunción corporal de la Bienaventurada Virgen María al cielo... es verdad revelada por Dios [5].

4. La Asunción de María al cielo no puede demostrarse por hechos históricos, sino exclusivamente por argumentos teológicos. El proceso no fué observado por nadie, y, por tanto, nadie puede presentarse como inmediato testigo de vista. Tampoco hubo apariciones de la Madre de Dios asunta al cielo a la manera de aquellas que tuvieron los discípulos del Cristo resucitado. Así, pues, no se puede constatar por medio de testigos oculares la glorificación corporal de María, ni como un hecho histórico, en su carácter de suceso, ni a través de apariciones posteriores, como la Resurrección y Ascensión de Cristo. Los discípulos fueron conducidos, como es sabido, a la fe en la Resurrección del Señor a través de sus apariciones. Estas les convencieron de que Cristo vivía corporalmente. Asimismo, tampoco se puede acreditar un sepulcro vacío para María como el que vieron los discípulos después de la Resurrección de Cristo. En realidad de verdad, hasta hoy no se ha podido averiguar el sepulcro de María. Los testimonios cristianos antiguos no dan seguridad completa acerca del lugar en donde falleció María, si en Efeso o en Jerusalén, aunque las noticias de su fiesta en el santuario del monte Sión, centro de la primitiva comunidad de Jerusalén, prevalecen desde el siglo VI [6]. Tampoco tenemos reliquias sagradas de María como las tenemos de otros santos. Pero esto no constituye argumento positivo irrefutable en favor de su existencia en estado de glorificación corporal. Como a la inversa, no debería considerarse como objeción la existencia de sepulcro y reliquias.

5. Aparece aquí una diferencia profunda entre la Resurrección de Cristo y la Asunción corporal de María al cielo. La Resurrección de Cristo fué predicada por los Apóstoles sobre la base de las apariciones que tuvieron del Resucitado el día tercero y posteriores. Estas garantizan su resurrección como suceso histórico que puede fijarse cronológicamente en la historia de la salvación. Pero de la Asunción corporal de María al cielo no hay testigos oculares. En los relatos apócrifos de la muerte de María se presenta su Asunción al paraíso como un suceso que los Apóstoles experimentaron igual que la Resurrección de Cristo. Con ello se traslada a María el

relato evangélico de los acontecimientos que tuvieron lugar en la Resurrección y Ascensión de Jesús (sepulcro vacío, resurrección al tercer día después de muerto, subida al cielo desde el monte de los olivos). Pero de esto no hablan ni la Escritura, ni la tradición, ni el dogma. La Asunción de María no se puede fijar cronológicamente y, por tanto, no se puede ordenar, como la resurrección de Cristo, en la historia de la salvación. La encíclica de la definición dogmática sólo dice que María, después de completar el curso de su vida terrena *(expleto terrestris vitae cursu)*, fué asunta corporalmente al cielo. La Asunción es un hecho realizado por Dios, pero no un acontecimiento que pueda datarse. Por eso, no hay de él tradición alguna teológico-histórica. A decir verdad, no puede haberla. El hecho de la Asunción corporal de María al cielo, realizado por Dios, fué transmitido e incluído durante los cinco o seis primeros siglos en otras verdades de fe. A partir del siglo VI es cuando emergen los testimonios expresos. Por eso, la objeción de los protestantes contra el nuevo dogma descansa en gran parte sobre una falsa inteligencia, como si se afirmara una tradición teológico-histórica y una equiparación entre la Resurrección de Cristo y la Asunción de María [7].

6. Hay que reconocer la Asunción corporal de María al cielo como un dato revelado, pero hemos de fijar su pertenencia a la revelación de modo distinto que la Resurrección y Ascensión de Cristo. Se contiene en la revelación, a través de la Escritura y de la tradición, como un hecho realizado por Dios, pero no comprobado por ningún testigo ocular. La revelación, es cierto, no habla de esto expresamente. Pero la realidad de la Asunción de María al cielo y de su glorificación corporal está incluída en varios hechos fundamentales de la salvación: en la Resurrección y Ascensión de Jesucristo, su Hijo, en la promesa de nuestra propia resurrección, así como en la dignidad de María, Madre y Virgen, y en su inmunidad del pecado original. De este modo se halla fundamentada la fe en su glorificación personal por la Escritura y la tradición. La Iglesia en la definición dogmática no ha legitimado como doctrina eclesiástica una de esas leyendas que se crean, o una pía opinión popular nacida de ilusiones. Ha pronunciado más bien de manera segura y obligatoria que la glorificación corporal de María es un elemento de la revelación y de la fe. Ella es el criterio de la pertenencia de esa verdad al contenido de la revelación y la única que puede proporcionar una declaración segura y obligatoria. La teología

sola no es capaz de esto desde sus propios presupuestos y métodos. Sin el reconocimiento y proclamación por parte de la Iglesia no se lograría perfecta seguridad de la fe. Aquí la Iglesia no es algo así como un sustituto, que entra en acción cuando la ciencia no puede más, a fin de remediar su impotencia. Es, más bien, desde un principio y esencialmente, y en realidad ella sola, la instancia que crea certeza de fe al garantizar una doctrina como verdad revelada. En nuestro caso, por lo que incumbe esencialmente a la Iglesia, es de una importancia peculiar, pues la glorificación corporal de María cae de manera especialmente honda bajo la ley del ocultamiento que en general vive en la revelación divina [8]. La ciencia teológica, que solo puede realizarse como ciencia eclesiástica, no queda desvirtuada por estas reflexiones. Tiene gran importancia para la preparación de la decisión eclesiástica y para la elaboración de las relaciones entre el magisterio eclesiástico y el enunciado de la revelación contenido en la Escritura y en la Tradición [9]. Sobre esto lo más importante ya lo dijimos al principio de la obra.

7. En concreto, vamos a indicar los elementos que se deducen de la Sagrada Escritura y la Tradición oral, las dos fuentes por las que discurre la revelación.

La Sagrada Escritura no presenta en realidad ningún testimonio expreso, pero es el fundamento de la definición eclesiástica.

Por lo general, los teólogos aducen dos textos que incluyen nuestra doctrina; explicándoles se puede, por tanto, llegar a ella. Estos dos lugares son Génesis 3, 15 y Lucas 1, 28.

Por lo que se refiere al primer texto, los teólogos argumentan del modo siguiente: en el protoevangelio no sólo se promete al Redentor futuro una victoria completa sobre la serpiente, sino con él y por él también a su Madre. Pero la victoria de Cristo comprende en su concepto total, como se deduce de la doctrina de San Pablo, además de la dominación del demonio, la victoria también sobre el pecado y sus consecuencias, sobre la concupiscencia y la muerte (*Rom.* 5, 8; *I Cor.* 15, 24 sigs., 54 sigs.; *Hebr.* 2, 14). Por tanto, corresponde a la perfecta victoria de la Madre, como a la de su Hijo, un triunfo peculiar sobre la muerte. Así, por una parte, aunque por razones importantes tuvo María que someterse a la muerte: sin embargo, su cuerpo debía permanecer apartado de la corrupción, pues ésta no es nunca, como la muerte, honrosa y benéfica, sino siempre repugnante y vergonzosa. El cuerpo virginal del que tomó su propia carne y sangre el Hombre-Dios no podía ser banque-

te de gusanos como carne de "pecado" (*Rom.* 8, 3). Lo impedía la honra de su Hijo. Por otra parte, también pertenece al triunfo completo de la Madre de Dios sobre la muerte una resurrección semejante a la de su Hijo, después, por tanto, de un breve sueño en la muerte; resurrección que recibe su coronamiento al ser asumida María al cielo corporalmente [10].

En esta interpretación de Génesis (3, 15) se trata, claro está, de una explicación teológica, que no resulta inmediatamente del texto mismo y para la que no se puede conseguir seguridad con los medios de la teología únicamente. Pero la ciencia teológica no es la última instancia en la interpretación de la Escritura. Lo es el Magisterio eclesiástico asistido por el Espíritu Santo. Cuando éste interpreta un texto de la Escritura, es el Espíritu Santo mismo el que da la interpretación auténtica de lo significado por El en determinado texto escriturístico.

Por lo que se refiere a la segunda cita, en el sentido inmediato del texto se expresa que María era plenamente agraciada. El texto mismo no da motivo inmediato para incluir también la Asunción corporal al cielo en la plenitud de gracia concedida a la Madre de Dios. La exégesis científica del lugar tampoco llegaría, por sí sola, a la suposición de que haya que interpretar el texto como si se tratase de la Asunción de María al cielo. Sin embargo, cuando el Magisterio eclesiástico realiza esa interpretación, hay que convenir en que esa explicación no contradice al texto, que, mejor dicho, la Asunción corporal de María al cielo puede contenerse en Lucas 1, 28, y que su inclusión real está garantizada por el Magisterio eclesiástico.

Pero la autoridad principal está, como en el caso del dogma de la Inmaculada, en Génesis 3, 15.

La tradición edifica sobre el fundamento de la Escritura y desarrolla lo que se nos da en ella.

Lo decisivo en el testimonio escriturístico no son los posibles textos particulares, sino más bien la imagen total que nos ofrece la Escritura de la Resurrección de Cristo, su relación con la nuestra y de las relaciones entre Cristo y María.

Según el testimonio escriturístico, la Resurrección de Cristo es aquel suceso del que depende la fe y la esperanza del cristiano. Es el motivo y la garantía de su resurrección; y sobre esta resurrección se apoya la esperanza de la fe. La perfección del hombre en corporeidad transfigurada es la meta de la vida cristiana, la promesa capital de Jesucristo. Por la esperanza en la resurrección de

los muertos se distingue profundamente el cristiano fiel de todos los no creyentes. Es más, la diferencia es de tanto alcance, que el no creyente ha de rechazar y tener por ridículo aquello sobre lo que edifica el creyente toda su vida *(Act.* 17, 32; 26, 24).

Algunos textos nos pondrán ante la vista estas realidades. Según San Juan, 5, 24-30, el que escucha la palabra de Cristo participará de la vida futura: "En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán. Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dió también al Hijo tener vida en sí mismo, y le dió poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del Hombre. No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio. Yo no puedo hacer por mí mismo nada; según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió."

Mientras, según este texto, la resurrección a la futura vida transfigurada está fundada en la obediencia a la palabra, Cristo, en el discurso en que promete la Eucaristía, la funda sobre la fe y la comunión de su carne y sangre. "Esta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna y yo le resucitaré en el último día" *(Io.* 6, 39-40). El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y Yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en Mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por Mí" *(Io.* 6, 54-57).

Según estos textos, la resurrección a la vida en cuerpo glorioso está condicionada a la comunión con Cristo. Esta se realiza por la fe y se intensifica de manera especial por el manjar eucarístico. El testimonio neotestamentario más detallado de la resurrección de los muertos lo ofrece el apóstol San Pablo en la primera carta a los Corintios. En ella toma posición frente a la duda divulgada en Corinto sobre el mensaje de la futura resurrección de los muertos *(I Cor.* 15). También el apóstol ve garantizada la resurrección

en la comunión de vida con Cristo. Resuena aquí un tema constante de su teología: lo que sucede en Cristo sucede también en el cristiano. Pues Cristo es el primogénito al que siguen todos los demás. El cristiano está en el radio de acción de Cristo, toma parte en su Muerte, Resurrección y Ascensión. Su participación en la vida resucitada de Cristo permanece oculta durante el tiempo de la peregrinación, pero lo que de manera velada se realiza por el bautismo y por los demás sacramentos, en especial por la Eucaristía, un día se revelará. Después llegarán a su desarrollo completo las energías de resurrección sembradas en el hombre. Así, la resurrección futura completará lo que tuvo su comienzo en el tiempo de la peregrinación, cuando Cristo resucite con su poder a los que se unieron con El en la vida terrena y se dejaron regir por El (*I Cor.* 6, 14; *II Cor.* 4, 14). Pertenecen desde ahora ya al reino celestial, en el que Cristo entró por la Ascensión, no como advenedizos y extraños, como extranjeros, sino como naturales, como conciudadanos y domésticos (*Eph.* 2, 11-20; *Hebr.* 11, 8-10; 11, 13-16; 12, 22 sigs.; 13, 14). Aquí sólo habitan en tiendas, es decir, en mansiones de paso, construídas para una estancia transitoria. Su habitación propia y fija está en la ciudad celeste. Cristo, el primogénito, ya ha puesto su morada allí (*Col.* 1, 16; *Eph.* 1, 19-23; *Phil.* 2, 9-11) y prepara a los suyos la mansión eterna, indestructible, no expuesta a las acometidas de la caducidad e inseguridad (*Io.* 14, 2-4). Cuando vuelva, transfigurará a los suyos a su propia imagen, los vestirá de su gloria y asignará a cada uno el rango que le corresponda (*Rom.* 4, 17; 8, 11; *Col.* 2, 12 sigs.). Entonces tendrá lugar la proclamación pública de su gloria.

Con la vista puesta en este futuro amonesta y consuela Pablo a los Filipenses (3, 20 sigs.): "Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al salvador y Señor nuestro Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas." Dios mismo creará esa situación, llevando a cabo en todo el mundo lo que ha hecho en Cristo. "Si creemos que Cristo murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en El..., pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después, nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siem-

pre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras" (*I Thes.* 4, 14-18).

El Espíritu Santo aparece como autor de la resurrección corporal garantizada por la comunión con Cristo (*Rom.* 8, 9-11).

De los textos citados se deduce que la resurrección de los muertos será el suceso principal en la segunda venida de Cristo. Para María ya se ha anticipado. También su resurrección será proclamada en la segunda venida de Cristo ante los cielos y la tierra (*I Cor.* 15, 23), pero la resurrección misma ya ha sucedido.

Podemos inferir este hecho de su situación frente a Cristo. Para todo hombre, la unión con Cristo resucitado, realizada por la fe y la Eucarístia, y la comunión con el Espíritu Santo son el fundamento de la resurrección. Mas en María, la unión con Cristo y la comunión con el Espíritu Santo tienen una cualidad distinta que en los demás hombres, y precisamente por su maternidad virginal. María está más vitalmente que los demás dentro de la virtud operante de Cristo y la atmósfera del Espíritu Santo. La dinámica de Jesucristo, el resucitado, y su espíritu, operan en ella con un poder incomprensible y misterioso. Ella puede también dar acogida a esta dinámica de modo distinto que todos los demás, pues su vida no conoce lesión alguna de pecado. Su unión con Dios jamás se ha visto ejercitada por resistencia pecaminosa alguna. Por eso María tiene una imperturbable capacidad receptora para la influencia divina. Para nosotros, que estamos heridos todos por el pecado, es difícil comprender las posibilidades de que dispone, para su trato con Dios y para el influjo divino en él, un ser humano absolutamente puro y jamás afectado por el pecado. Por su completa inmunidad del pecado y su entrega sin reservas a Dios, fundada en aquélla, se ve también libre María de esos poderes destructores, cuya manifestación más alta es la muerte. Dios puede contenerse y representarse en Ella sin estorbo. Por eso cabe esperar que aquella, a la que nos fué dado señalar como la primera redimida, sea también la redimida total. Y la glorificación corporal pertenece a la completa redención. Esta opinión, conseguida con el desarrollo de la doctrina escrituraria, obtiene su más alta y definitiva certeza en la garantía de la Iglesia.

El texto de *I Cor.* 15, 22 sigs. no se opone a la anticipación de la resurrección de María. Dice así: "Como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo: el primero, Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga." En este texto es expresada una ley general de la econo-

mía soteriológica. Todos participan de la vida de la resurrección, y precisamente por la Resurrección de Cristo. Nadie tiene que temer verse excluído de la resurrección de los muertos; ni al presente hemos de desesperar, porque sólo el futuro ha de traer la perfección última. Pues en la Resurrección de Cristo tenemos la garantía de que la nuestra propia tendrá lugar realmente. No hay que desesperarse en el estado actual, como si en él la Redención se hubiera ya manifestado totalmente. Más bien sólo ha despuntado, de manera que desde el presente podamos esperar en el futuro. Así, el Apóstol San Pablo testifica que la Redención se consuma definitivamente con la resurrección de los muertos. Esto es lo que a él le interesa. Queda fuera de su intención afirmar que todos sin excepción sólo alcanzarán esa plenitud en la segunda venida de Cristo. En realidad, así será, por lo general. Pero Pablo no pretende enseñar eso expresamente. Su texto no se opone a una excepción.

Por mucha importancia que pueda tener que el cristiano dirija su mirada desde cualquier presente a la glorificación corporal futura, con todo, la diferencia de tiempo se disipa ante el hecho de la resurrección corporal que tendrá lugar. La diferencia capital entre los nombres no está en que unos trasladen al futuro toda glorificación corporal (excepto la del mismo Cristo) y otros hagan una excepción para María, sino en que unos creen en la perfección última del cuerpo y otros no.

Apreciando una vez más el testimonio de la Escritura, se puede decir que mientras la ciencia teológica emplee exclusivamente los métodos y leyes de la crítica filológica e histórica, no se podrá llegar a un resultado seguro. Pero si el cristiano fija sus ojos en la doctrina ya desarrollada de la Iglesia, puede, volviendo la vista al camino que ha recorrido ese desarrollo, hallar los gérmenes y brotes primeros en la Escritura; de manera que la doctrina de la Iglesia aparecerá justificada por aquélla. Si la Escritura atestigua que Dios ha querido conceder la perfección completa a la mujer destinada por El para Madre de su Hijo encarnado, antes que a todos los demás, el fiel cristiano acepta esa maravillosa acción de Dios con fe agradecida.

8. De la tradición oral vamos a citar, en primer lugar, los escritores eclesiásticos que hacen al caso y después los textos litúrgicos de la Iglesia.

a) Por lo que se refiere a los Padres, la mayor parte de los teólogos era hasta hoy de la opinión de que no se podía traer nin-

guna prueba de tradición de la primera época patrística. Pero últimamente, O. Faller [11] pretende demostrar que por lo menos desde la mitad del siglo IV aparece una tradición directa y expresa, y que incluso los siglos anteriores no carecen en absoluto de testimonios sobre la Asunción de María al cielo, por cuanto que ya en estos primeros tiempos existen todas aquellas doctrinas sobre María y su posición en el plan de la salvación, de las que los Padres posteriores habrían de concluir por deducción teológica su Asunción al cielo. En contra de esto, creyó B. Altaner [12] poder demostrar que las interpretaciones textuales de Faller no eran acertadas.

Como prueba textual más antigua aduce Faller un breve párrafo de un sermón del presbítero, desconocido en otro tiempo, Timoteo de Jerusalén. Mientras Faller, siguiendo los pasos de Jugie, coloca el sermón hacia el año 400, Altaner, con A. Mai y O. Bardenhewer, lo datan a una época muy posterior (habría que ponerlo en la primera mitad del siglo VI). Considera el lugar como una cita de la obra apócrifa *Transitus Mariae*. Por lo que se refiere al texto mismo, dice así, según Altaner (a base de la edición Migne): "Por esto la Virgen es hasta hoy inmortal, ya que el que habitó (en Ella) la trasladó a los excelsos lugares" [13]. Jugie hace una conjetura en el texto griego. Según eso, rezaría así: "El que habitó en Ella la trasladó al lugar desde donde se efectuó la subida al cielo (del Señor)." La problemática del texto se centra en que, según él, en resumidas cuentas, María no murió. Mientras Faller deduce del texto que ya a finales del siglo IV el magisterio eclesiástico, por medio de Timoteo, enseñó la Asunción de María al cielo, Altaner afirma que no se puede hablar de una aprobación por el magisterio eclesiástico, porque un predicador exprese una opinión (por lo demás poco clara, incluso) sobre la partida de María de este mundo.

Faller se apoya, además, en San Epifanio, *Haeres.*, 78, 11 y 78, 24. San Epifanio defiende en estos lugares [14] la virginidad perpetua de María contra las dudas de los antidicomarianitas. Dice a este propósito, en el primer lugar citado, que el Nuevo Testamento nada dice de si María murió o no, de si fué o no sepultada. Por eso, no se atreve él a afirmar que viva aún o haya muerto ya. Dice también que la razón de este silencio de la Sagrada Escritura sobre el fin de María es un profundo misterio. En *Haeres.*, 78, 24, juega Epifanio con tres distintas posibilidades respecto al fin de María, sin decidirse por ninguna de ellas: María murió, quizá, y fué se-

pultada o murió de muerte violenta o continúa aún viviendo en esta tierra en un lugar que nadie conoce. Dificultad especial para un argumento de tradición representa el que San Epifanio en varios lugares en los que hubiera tenido motivo para hablar de la Asunción de María no lo hace.

En la refutación del espiritualismo originista, en relación con la resurrección del cuerpo, declara que no sólo Cristo ha resucitado, también lo han hecho otros, como lo atestiguan el Antiguo y Nuevo Testamento. Se nombra, ante todo, a Enoch y a Elías, que como primicias y representantes principales fueron asuntos al cielo con sus cuerpos [15]. No se nombra a María. Pero en *Haeres.*, 42 [16], declara, para demostrar que carne y pecado no son idénticos, que la santa Virgen ha sido asunta en cuerpo y alma al cielo.

Altaner creyó que debía asentar que ni San Epifanio, ni San Jerónimo, ni ningún otro escritor eclesiástico de los cinco primeros siglos habían sabido nada de una tradición histórica sobre la muerte y resurrección de María. Incluso hace notar que muchos Padres advierten con frecuencia que hasta hoy Cristo es el único resucitado de los muertos.

Afirma que la primera en crear una nueva situación fué la obra titulada *Transitus Mariae*. Este escrito proviene del siglo v o quizá de fines del iv. Contiene narraciones fabulosas sobre María, su muerte y su Asunción. A principios del siglo vi fué incluído en el *Decretum Gelasianum* dentro de la lista de los apócrifos, es decir, de los libros prohibidos. También se le censura en el *Decretum Gratiani*. Altaner afirma ahora que incluso los textos de Padres posteriores, que se acostumbra a citar como testigos de la tradición en favor de la fe en la Asunción de María, no tendrían fuerza probatoria, pues se habrían inspirado todos ellos en el fabuloso y legendario *Transitus Mariae*, y que, por tanto, no atestiguaría una genuina tradición histórica. Es más, uno de ellos, el obispo Modesto de Jerusalén, declara incluso a este respecto, en el sermón más antiguo sobre la Asunción corporal de María al cielo, que es curioso que sobre el glorioso fin de la Virgen nada nos hayan transmitido aquellos que en la Iglesia de Cristo, nuestro Dios, fueron invocados como maestros en los primeros tiempos, y que tampoco sus sucesores hayan dejado nada sobre esto [16 bis]. Resulta así que de ninguna manera hay tradición histórica en resumidas cuentas.

En contra de esto, se puede distinguir, sin embargo, entre tradición histórica y dogmática. Para la cuestión de si puede ser de-

finida o no la Asunción, hay que preguntar si tenemos testimonios de que la Iglesia ha creído como verdad revelada la Asunción de María.

En primer lugar, habría que probar si en el *Transitus Mariae* no se manifiesta una auténtica tradición. Su carácter apócrifo no haría de antemano imposible esto, pues se puede demostrar que en muchos apócrifos vive una auténtica tradición, habiéndose creado en ellos la revelación una expresión poética. Por el contrario, otros son de carácter herético. Pero no nos podemos entretener más aquí con este problema.

Pensemos en Gregorio de Tours (538-594). Dice así: "Dominus susceptum corpus (Virginis) sanctum in nube deferri jussit in paradisum, ubi nunc, resumpta anima, cum electis eius exultans, aeternitatis bonis nulo occasuris fine perfruitur" [17]. Este texto claro tendría gran importancia, a pesar del silencio de todos los Padres precedentes, si Gregorio, en sus explicaciones mariológicas, no dependiese de la literatura apócrifa. Esta no puede ser valorada como fuente de la revelación. Y puesto que San Greogorio no delimita claramente, frente a narraciones legendarias, su doctrina de la Asunción de María, que con otras opiniones mariológicas se contiene en las obras apócrifas utilizadas por él, no resulta claro, con seguridad suficiente, si ve en ellas una verdad revelada. Es más, la derivación de sus explicaciones del *Transitus Marie* habla en contra.

De manera distinta hay que enjuiciar el testimonio del *Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis,* una obra que se atribuye al patriarca Modesto de Jerusalén († 634).

Aunque depende también fuertemente de la literatura apócrifa y su descripción de la Asunción de María está adornada con muchos rasgos legendarios, advierte, sin embargo, firmemente que su doctrina de la Asunción corporal de la Madre de Dios al cielo la debe no a los apócrifos, sino a las genuinas fuentes de la revelación, ante todo a la tradición oral. Da testimonio de la Asunción corporal de María como verdad revelada. "La gloriosísima Madre de Cristo salvador, Dios nuestro, que es el dador de la vida y de la inmortalidad, vivificada por El, es compañera suya en la incorrupción eternamente, el cual la levantó del sepulcro y la tomó consigo de modo a El sólo conocido" [18].

Tenemos que tener en cuenta otros testigos: el arzobispo Andrés de Creta († 740), el patriarca Germán de Constantinopla († 733) y San Juan Damasceno († 749). El último ofrece los testimonios

más claros y numerosos. Un cuadro completo de sus ideas sólo se podrá conseguir cuando aparezca la edición crítica emprendida y la investigación de su obra. Pero aun ahora ya conocemos de él lo bastante para poder perfilar su doctrina con seguridad. Frente a la literatura apócrifa conserva mucha reserva y crítica. En sus tres homilías sobre María [19] funda su Asunción en la dignidad de Madre de la Vida y nueva Eva. El contenido de la segunda homilía culmina en la afirmación de que María, la Madre de la Vida, no estuvo sometida a la ley de la muerte por el pecado, que debía conformarse a su Hijo en la muerte, pero que fué digna también de conformarse a El por la resurrección al tercer día después del fallecimiento. A su muerte le faltó el aguijón, el pecado.

Desde el siglo x, la Asunción de María fué enseñada formalmente por gran número de teólogos, y sólo por algunos pocos puesta en duda. En el *Mariale,* indebidamente atribuído a San Alberto Magno, y que tuvo su origen en el siglo xiv, se declara, después de citar las razones de la Escritura, Tradición, Liturgia y prueba teológica: "De este y otros muchos argumentos y autoridades se deduce que la Beatísima Madre de Dios fué elevada en cuerpo y alma sobre los coros de los ángeles. Y esto lo tenemos por incondicionalmente verdadero" [20].

La encíclica definitoria dice respecto de Santo Tomás y San Buenaventura: " El doctor Angélico, siguiendo los vestigios de su insigne maestro, aunque no trató nunca expresamente la cuestión, sin embargo, siempre que ocasionalmente habla de ella, sostiene constantemente con la Iglesia católica que, junto al alma, fué asumpto al cielo también el cuerpo de María (cfr. *Summa Theologica,* 3, q. 27, a. 1 c; ibíd. q. 83, a. 5 ad 8; *Expositio Salutationis angelicae; In Symb. Apostolorum expositio* a. 5; *In IV Sentent,* d. 12, q. 1, a. 3, sol 3; d. 43, q. 1, sol 1, et 2).

Del mismo parecer es, entre otros muchos, el doctor Seráfico, el cual sostiene como absolutamente cierto que del mismo modo que Dios preservó a María Santísima de la violación del pudor y de la integridad virginal en la concepción y en el parto, así no permitió que su cuerpo se deshiciera en podredumbre y ceniza (Cfr. San Buenaventura, *De Nativitate B. Marie Virginis.* Serm. 5). Interpretando y aplicando a la Bienaventurada Virgen estas palabras de la Sagrada Escritura: "¿Quién es esa que sube del desierto llena de delicias, apoyada en su amado?" *(Cant.* 8, 5), razona así: "Y de aquí puede constar que está allí (en la ciudad celestial) corporalmente, porque, en efecto..., la felicidad no sería plena si

no estuviese allí personalmente, porque la persona no es el alma, sino el compuesto. Es manifiesto que según el compuesto, es decir, según el alma y el cuerpo, está allí; de otro modo no tendría pleno gozo (San Buenaventura, *De Asumptione B. Mariae Virginis.* Sem. 1)" [21].

Existieron diferencias de opinión aun sobre el valor dogmático de la Asunción corporal de María al cielo. Suárez dice de esta doctrina: "Ita sentit universa ecclesia et hic eius consensus ex antiquorum Patrum traditione manavit." Contra la opinión de que se trata de un dogma formal ya en su tiempo, hace él valer: "Sed revera non est, quia neque est ab ecclesia definita, ne est testimonium Escripturae aut sufficiens traditio quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia ut a nullo pio aut catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari" [22].

Pedro Canisio expresa así esta verdad: "Esta opinión está ya en vigor desde hace algunos siglos; se ha cimentado en el espíritu de los fieles y ha sido aprobada de tal manera por toda la Iglesia, que los que niegan que María fué asumpta corporalmente al cielo no son escuchados con paciencia, sino ridiculizados como pendencieros desmesurados, demasiado temerarios, movidos más por espíritu herético que católico" [23].

Una declaración del concilio celebrado en Jerusalén en 1672 manifiesta que en la Iglesia oriental, separada de la Iglesia católica romana, existió igual convencimiento: "Recte (b. Virgo) signum esse dicitur in coelo eo quod ipsa cum corpore asumpta est in coelum, et quamvis conclusum in sepulcro fuerit inmaculatum corporis eius tabernaculum, in coelum tamen, ubi Christus fuerat assumptus, tertio et ipsa die in caelum migravit" [24].

b) Una forma especialmente importante y clara de la tradición oral se halla en la Liturgia de la Iglesia. El Papa Pío XII dice en la bula definitoria: "Pero de modo más espléndido y universal a esta fe de los sagrados pastores y de los fieles cristianos se manifiesta por el hecho de que desde la antigüedad se celebra en Oriente y en Occidente una solemne fiesta litúrgica, de la cual los Santos Padres y Doctores no dejaron nunca de sacar luz, porque, como es sabido, la Sagrada Liturgia, "siendo también una profesión de las celestiales verdades, sometida al supremo magisterio de la Iglesia, puede ofrecer argumentos y testimonios de no pequeño valor para determinar algún punto particular de la doctrina cristiana" (Carta encíclica *Mediator Dei,* A. A. S. 39, 541) [25].

El fundamento más profundo de la importancia de la Liturgia

como forma y fuente de conocimiento de la tradición oral está en aquel reconocimiento, del que se habló antes, que otorga a la tradición histórica la cualidad de tradición dogmática. El Papa Pío XII continúa en la bula definitoria: "Pero como la liturgia no crea la fe, sino que la supone, y de ésta derivan como frutos del árbol las prácticas del culto, los santos Padres y los grandes doctores, en las homilías y en los discursos dirigidos al pueblo con ocasión de esta fiesta, no recibieron de ella, como de primera fuente, la doctrina, sino que hablaron de ésta como de cosa conocida y admitida por los fieles; la aclararon mejor, precisaron y profundizaron su sentido y objeto, declarando especialmente lo que con frecuencia los libros litúrgicos habían sólo fugazmente indicado, es decir, que el objeto de la fiesta no era solamente la incorrupción del cuerpo muerto de la Beata Virgen María, sino también su triunfo sobre la muerte y su celestial glorificación a semejanza de su unigénito Jesucristo" [26].

Modesto de Jerusalén († 634), que ya nombramos como testigo de la tradición, es el primero que atestigua con certeza absoluta la fiesta de la Asunción corporal de María al cielo.

Por lo que se refiere a los textos litúrgicos de la fiesta, se pueden entender también las expresiones *asumptio* y *transitus* de la Asunción del alma de María al cielo, si no se añaden aclaraciones más detalladas. Pero muchas veces se habla expresamente de una asunción del cuerpo de la Madre de Dios. Tales textos se hallan por vez primera en los libros litúrgicos procedentes de las Galias. Se dice así en el *Missale Gothicum* del siglo VII (de acuerdo con el *Missale Galicanum Vetus);* "Fusis precibus Dominum imploremus ut eius indulgentiam illuc defuncti liberentur a tartaro, quo beatae Virginis traslatum corpus est de sepulcro... Quae nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro, pollutione libera, germina gloriosa, assumptione secura... Parum fortasse fuerat, si te Christus solo sanctificasset introitu, nisi etiam talem matrem adornasset egressu. Recte ab ipso suscepta est in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non erat conscia, non teneret rupes inclusa" [27].

Mientras la forma más antigua que ha llegado a nosotros del *Liber Sacramentorum anni circuli* de la Iglesia romana, el *Sacramentarium Gregorianum,* de finales del siglo VII, trae en la fiesta de la Asunción de María sólo textos en los que realmente se habla de asumptio, pero no expresamente de asumptio corporal [28], en el *Sacramentarium Gelasianum,* cuya forma más antigua de que dis-

ponemos pertenece a finales del siglo VIII, se halla, además de los textos que encontramos en el *Liber Sacramentorum* citado, la frase siguiente: "Veneranda nobis Domine huius est diei festivitas, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium suum Dominum deum nostrum Jesum Christum de se genuit incarnatum" [29]. Este Sacramentario lo envió el Papa Adriano I al emperador Carlomagno. En la liturgia bizantina se presenta unida constantemente la Asunción corporal de María con su dignidad de Madre de Dios y su virginidad.

9. Apoyándonos en el material precedente, podemos establecer el siguiente proceso ideológico: la teología no es capaz desde sí misma de aportar una prueba escriturística convincente, ni un argumento de tradición completamente persuasivo. Sin embargo, reinaba en la Iglesia hacía muchos siglos, como se deduce de las afirmaciones de los teólogos desde el siglo VII y de las oraciones litúrgicas, la convinción apenas controvertida, aunque valorada de diversa manera en su fuerza argumental y en su certeza, de que María fué asumpta al cielo también con su cuerpo. La Iglesia docente y discente están poseídas por igual de esta fe. Pío XII pone de relieve, en la encíclica *Munificentissimus Deus*, "la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la concorde del pueblo cristiano por él dirigida y sostenida" [30]. No es imaginable que la Iglesia, en asunto tan importante, haya estado en el error durante un milenio. De esta manera, el hecho de la Asunción corporal de María, la Madre de Dios, al cielo lo tenemos garantizado por la fe y la práctica de la Iglesia. Cuando ella asegura el hecho de la Asunción, sólo puede haber tenido conocimiento de él por la revelación, pues no hay otro camino. Pío XII concluye de la universalidad de la fe en la Asunción corporal de María: "Así manifestó por sí misma, de modo cierto e infalible, que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel divino depósito que Cristo confió a su esposa para que lo custodiase e infaliblemente lo declarase" [31]. La cuestión de dónde se halla esta revelación surge aquí con más exactitud: dónde se atestigua la Asunción, en la Escritura o en la tradición. Leyendo la Escritura y las fuentes teológicas de los primeros siglos con método fisiológico únicamente no se llegará a un conocimiento cierto de la Asunción de María al cielo. Pero un creyente que se deje instruir por las decisiones doctrinales de la Iglesia, verá retrospectivamente en

la Escritura los gérmenes de la doctrina eclesiástica, que podían pasar desapercibidos sino hubiese actualizado la Iglesia su fuerza visiva y abierto sus ojos a esas realidades.

La teología aporta además razones de conveniencia. Los primeros en elaborarlas fueron los Padres antes nombrados. Las principales son:

La dignidad de María Madre de Dios. Por ella está María en tan íntima comunión con Cristo, que fué conveniente le otorgase la Redención completa antes que a todos los demás. Y la Redención completa es la Redención en el cuerpo.

La Inmaculada Concepción. Si el pecado es el fundamento de la muerte, es justo y comprensible que aquella que estuvo libre de todo pecado, del original y del personal, por la gracia de Dios, y que sin duda para ser igual a su Hijo experimentó la muerte, no permaneciese, sin embargo, en ella, ni estuviese, por tanto, sometida a su poder. Así como se eleva María sobre todos los hombres por su inmunidad del pecado original, así debe elevarse también sobre todos por la perfección total de su vida.

La encíclica *Munificentissimus Deus* compendia así los argumentos: "Todos estos argumentos y razones de los Santos Padres y teólogos se apoyan, como en su fundamento único, en las sagradas letras, las cuales, ciertamente, nos presentan ante los ojos a la augusta Madre de Dios en estrechísima unión con su divino Hijo y participando siempre de su suerte. Por ello parece imposible imaginar a aquella que concibió a Cristo, le dió a luz, le alimentó con su leche, le tuvo entre sus brazos y le estrechó contra su pecho separada de El después de esta vida terrestre, si no con el alma, sí al menos con el cuerpo. Siendo nuestro Redentor hijo de María, como observador fidelísimo de la ley divina, ciertamente no podía menos de honrar, además de a su Padre eterno, a su Madre queridísima. Luego, pudiendo adornarla de tan grande honor como el de preservarla inmune de la corrupción del sepulcro, debe creerse que realmente lo hizo.

Pues debe sobre todo recordarse que, ya desde el siglo II, la Virgen María es presentada por los Santos Padres como la nueva Eva, aunque sujeta, estrechísimamente unida al nuevo Adán en aquella lucha contra el enemigo infernal; lucha que, como de antemano se significa en el protoevangelio (*Gen.* 3, 15), había de terminar en la más absoluta victoria sobre la muerte y el pecado, que van siempre asociados entre sí en los escritos del Apóstol de las gentes (*Rom.* 5 y 6; *1 Cor.* 15, 21-26, 54, 57).

Por eso, a la manera que la gloriosa resurrección de Cristo fué parte esencial y último trofeo de esta victoria; así la lucha de la Bienaventurada Virgen, común con su Hijo, había de concluir con la glorificación de su cuerpo virginal; pues, como dice el Apóstol, cuando... este cuerpo mortal se revistiere de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que fué escrita: absorbida fué la muerte en la victoria (*1 Cor.* 15, 54).

Por eso la Augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad "por un solo y mismo decreto" (Bula *Inefabilis Deus,* A. I, I, 599) de predestinación, inmaculada en su concepción, virgen integérrima en su divina maternidad, generosamente asociada al Redentor divino, que alcanzó pleno triunfo sobre el pecado y sus consecuencias, consiguió, al fin, como corona suprema de sus privilegios, ser conservada inmune de la corrupción del sepulcro, y del mismo modo que antes su Hijo, vencida la muerte, ser levantada en cuerpo y alma a la suprema gloria del cielo, donde brillaría como Reina a la derecha del propio Hijo, Rey inmortal de los siglos (*1 Tim.* 1, 17).

En consecuencia, como quiera que la Iglesia universal, en la que muestra su fuerza el Espíritu de Verdad, que la dirige infaliblemente a la consecución del conocimiento de las verdades reveladas, ha puesto de manifiesto de múltiples maneras su fe en el decurso de los siglos, y puesto que todos los obispos de la redondez de la tierra piden con casi unánime consentimiento que sea definida como dogma de fe divina y católica la verdad de la Asunción corporal de la Bienaventurada Virgen María a los cielos—verdad que se funda en las Sagradas Letras, está grabada profundamente en el alma de los fieles, confirmada por el culto eclesiástico desde los tiempos más antiguos, acorde en grado sumo con las demás verdades reveladas y espléndidamente explicada y declarada por el estudio, ciencia y sabiduría de los teólogos—creemos que ha llegado ya el momento preestablecido por el consejo de Dios providente en que solemnemente proclamemos este singular privilegio de la siempre Virgen María" [32].

10. Por lo que se refiere a la cuestión del modo de la Asunción corporal de María al cielo, hemos de decir que se trata de un profundo misterio. El relato de que los Apóstoles se reunieron y hallaron vacío el sepulcro expresa, al modo propio de las leyendas, el misterio de la Asunción corporal de María al cielo. Dígase lo mismo de las representaciones artísticas que nos ofrecen a María

elevándose al cielo. Pretenden hacernos palpable el misterio por los medios propios del arte. Pero no correspondería a la doctrina de la Iglesia la pretensión de ver en estas imágenes sensibles una representación adecuada de la Asunción corporal de María. En la doctrina de la Iglesia de ningún modo se halla contenido el proceso de la elevación.

También aquí se hace visible una vez más la diferencia entre la Ascensión de Cristo y la Asunción de María. Cristo se elevó a los ojos de los Apóstoles y en un lugar determinado y a una hora determinada (*Act.* 1, 2-12), de modo que los Apóstoles pudieron atestiguar: sucedió en aquel momento y lugar. La elevación de Jesucristo fué un hecho histórico. Pero tenía a su vez una significación simbólica, pues puso de manifiesto que el modo de existencia de Cristo glorificado era distinto del de nuestra experiencia. Cristo entró en aquella hora de una vez para siempre en el modo de existencia celestial, y esto según su realidad corpórea. En el dogma de la Asunción corporal de María al cielo la Iglesia no dice nada sobre un proceso de ascensión, ni sobre el lugar y tiempo.

Lo que pertenece al dogma es la glorificación de María en su ser corpóreo. Se puede entender así el fenómeno: Dios habilitó y capacitó el alma de María para unirse de nuevo al cuerpo y expresarse en él según el modo de su existencia gloriosa, de manera que también el cuerpo participase de ella. El alma de la Madre de Dios, iluminada e inflamada por el amor y la luz divina, pudo por especial disposición de Dios manifestarse en el cuerpo, de tal manera que también éste quedó iluminado e inflamado por el amor de Dios.

Respecto a la resurrección universal de los muertos se discute entre los teólogos la cuestión de si el alma ha de tomar la materia exigida para el cuerpo resucitado necesariamente de aquellos elementos que durante la existencia histórica formaron su cuerpo, o al menos pertenecieron a él, o si puede usar para esto cualquier otra partícula material. Algunos teólogos (Lacordaire, Billot, Krebs, Feuling, entre otros) defienden la opinión de que esto último es posible, probable, incluso. Creen que también en este caso se puede decir que todo hombre resucita con su propio cuerpo. Puesto que, según esta interpretación, también se expresa el alma en el cuerpo resucitado como en un medio transparente para ella, o sea, de acuerdo con el principio que rige para la relación del alma con el cuerpo, de ser su causa formal *anima forma corporis*, se puede también, según la opinión de los citados teólogos, llamar a tal cuerpo el

propio, aunque no se emplease materia del cuerpo terreno para formar el cuerpo resucitado. La cuestión no ha sido decidida hasta hoy por la Iglesia.

Cabe discutir si tal vez en la Asunción corporal de María al cielo se puede usar la interpretación aquí esbozada. En modo alguno es aceptable para la Resurrección de Cristo, pues se atestigua expresamente que su cuerpo desapareció del sepulcro. Habrá que dilucidar dentro del marco de la visión total que la revelación nos da de la resurrección de los muertos, si se puede admitir esa interpretación para la Asunción corporal de María al cielo. Lo decisivo en todo caso no es un cambio de lugar, sino el modo de existencia de María. Este no es sólo espiritual, sino espiritual-corpóreo, y justamente en estado glorioso.

11. Contra el dogma católico de la Asunción corporal de María al cielo se ha objetado muchas veces que es inoportuno, por significar para muchos cristianos un obstáculo en la fe. Que es también superfluo, pues entre los católicos apenas nadie ha dudadc de esta doctrina, y con su definición no se va a ganar a nadie de los que no lo son. A esto hay que decir, sin embargo, que la definición fué exigida abiertamente por el tiempo. Pío XII declara: "Tenemos firme confianza de que esta proclamación y definición solemne de la Asunción será de gran provecho para la Humanidad entera, porque dará gloria a la Santísima Trinidad, a la que la Virgen Madre de Dios está ligada por vínculos singulares. Es de esperar, en efecto, que todos los cristianos sean estimulados a una mayor devoción hacia la Madre celestial, y que el corazón de todos aquellos que se glorían del nombre cristiano se mueva a desear la unión con el cuerpo místico de Jesucristo, y el aumento del propio amor hacia aquella que tiene entrañas maternales para todos los miembros de aquel cuerpo augusto. Es de esperar, además, que todos aquellos que mediten los gloriosos ejemplos de María se persuadan cada vez más del valor de la vida humana, si está entregada totalmente a la ejecución de la voluntad del Padre celestial y al bien de los prójimos; que, mientras que el materialismo y corrupción de costumbres derivada de él amenazan sumergir toda virtud y hacer estragos de vidas humanas, suscitando guerras, se ponga ante los ojos de todos, de modo luminosísimo, a qué excelso fin están destinados los cuerpos y las almas; que, en fin, la fe en la Asunción corporal de María al cielo haga más firme y más activa la fe en nuestra resurrección" [33].

De esta declaración hay que hacer resaltar el hecho de que en la glorificación corporal de María se hace visible a qué altura de perfección puede ascender el hombre por Cristo. María reina con El en el cielo, es la Reina del cielo. Cristo prometió a sus discípulos que se sentarían sobre tronos y reinarían (*Mt.* 19, 28). Es más, para todo fiel cristiano tiene valor esta promesa verdaderamente increíble: "Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono" (*Apoc.* 3, 21). A todos los fieles cristianos se dice que son estirpe real (*I Pet.* 2, 9; *Apoc.* 5, 10; 20, 4; 22, 5). La unión real tiene lugar en el bautismo y alcanza su madurez última en la extrema unción. La dignidad real de los cristianos consiste en participar de la realeza de Jesucristo. Pero María supera en esto a todos los demás. Por eso se le nombra de modo especial "Reina del cielo". En ella se cumplen con realidad viviente lo que se soñó en las figuras de aquellas "reinas de los cielos" que hallamos en los mitos.

Mirando a María revive la esperanza en nuestra propia resurrección y glorificación. En María vemos que las promesas de Cristo no son palabras vacías, sino que llegan a plenitud. En Ella alcanzan forma visible nuestra fe en el Cristo resucitado y la esperanza en nuestra resurrección futura, fundada en Cristo. Esto es de gran importancia para la vitalidad de la fe, pues puede asaltar a los cristianos aquella tentación sobre la que amonesta San Pedro en su segunda carta (3,4). Es un ataque fundado en lo prolongado del tiempo. La distancia temporal entre Cristo y los creyentes amenaza nivelar el alcance de la fe en la resurrección. Lo mismo puede decirse de la esperanza en la nuestra propia. El pensamiento de la resurrección de los muertos tiene en sí algo de revolucionario, cambia profundamente nuestra interpretación del mundo y de la vida. Pero está constantemente en peligro de hacerse moneda gastada, de ejercer poco influjo en los cristianos, porque el mundo continúa como si así hubiese de ser siempre. Dios, en la figura gloriosa de María, en cierto sentido, nos ataca de frente, de modo que en el encuentro con Ella la fe y la esperanza en la resurrección se hacen realidades concretas y vivientes. Quizá esté aquí una de las razones por qué el dogma de la Asunción de María al cielo ha encontrado en muchos sitios tanta oposición. El mensaje de la resurrección de los muertos tiene algo de intraquilizador, algo, incluso, de increíble para los hombres que piensan únicamente según los módulos de la experiencia. Cuando Pablo lo predicó ante el juez romano Festo, éste se rió de él, como también se le burlaron los atenienses cuando

habló en el Aerópago de la resurrección de los muertos (*Act.* 17, 32; 26, 23 sigs.). Cuando se predica sólo de palabra la resurrección de los muertos y sólo de palabra se la cree, puede uno engañarse sobre el alcance que tiene para el conocimiento propio y del mundo. Hasta cierto punto se puede uno desviar. La resurrección de María nos aproxima al carácter de realidad, propio de la fe en la resurrección, con tanta intensidad, que no queda otro remedio sino hacerla frente y afirmarla gozosamente, o ponerla en duda con intranquilidad y mal humor o negarla. De esta manera, el dogma tiene una función crítica para el cristiano. De hecho en él la fe entra en una crisis, esto es, en una decisión, que manifiesta su seriedad o desmiente su debilidad.

Para el cristiano fiel, la Asunción corporal de María al cielo es una prenda de que la Resurrección del Señor es realidad, y de que nuestra propia resurrección lo será. En ella se hace visible que la unión con Cristo repercute en el cuerpo. Radica en ésta una inagotable dinámica, que sólo llega a su reposo cuando el hombre unido a Cristo se transforma perfectamente a su imagen, de modo que en su existencia entera es una copia del Señor resucitado, que se sienta a la diestra del Padre. Que esto haya sucedido en María tiene su fundamento en su especial relación con Cristo. Pero por encima de ello tiene para nosotros un carácter ejemplar. En su Asunción al cielo se hace palpable el influjo dinámico que ejerce Jesucristo sobre sus fieles. La glorificación corporal de María tiene así tanto importancia cristológica como antropológica.

Existe también en la situación espiritual de nuestro tiempo una razón profunda de que Dios, por medio del magisterio eclesiástico, haya otorgado al presente tal garantía a nuestra esperanza de la perfección futura. A la vista de muchas catástrofes actuales, de las numerosas y profundas amenazas de la existencia humana, del materialismo teórico y práctico que se extiende por el mundo, puede asaltar al hombre la tentación de dudar del sentido de la existencia y de ver en lo terreno y en sus bienes materiales el contenido total de la vida. Ante esta necesidad, la Iglesia asegura que la vida de cada uno y la historia entera caminan hacia una última plenitud corpórea. El ser material tiene sólo significación provisional en su forma actual, pero no desaparecerá jamás completamente, sino que será trasmutado a un estado glorioso, y permanecerá en él eternamente. De esta manera se señala como herejía el materialismo, reconociendo, sin embargo, los derechos de la materia. Es más, se predica su existencia eterna como realidad gloriosa. Todo esto

aparece a nuestra vista como en una imagen visible en la Madre de Dios glorificada.

Por último, la Asunción corporal de María al cielo es una manifestación del poder y gloria de Dios. Por su propia fuerza no puede elevarse el hombre a esa perfección. Sólo Dios puede concedérsela. El Padre la realizó en María por Cristo en el Espíritu Santo. De esta manera, la proclamación del dogma "honra a la Santísima Trinidad" (Bula definitoria). A Dios corresponde el honor.

§ 8

María y la Iglesia

1. En lo expuesto hasta aquí se ha considerado a María principalmente bajo el punto de vista individual. Hemos atendido a su significación como Madre virginal del Señor, a su situación en la historia de la salvación, a su santidad y perfección. No podía descuidarse, naturalmente, el papel que representa para la comunidad, pero en cierta manera apareció en segundo lugar, mientras estaba en primer plano su peculiaridad personal-individual.

Ahora vamos a referirnos principalmente al significado que tiene María para la comunidad. Aquí no se puede, a su vez, hacer abstracción de su personalidad histórica, concreta e irrepetible. Pues, sobre su historicidad e individualidad se basa su función en la comunidad.

Podemos presentar el papel de María en la comunidad, en la Iglesia, bajo dos aspectos. En primer lugar, es el principio de la Iglesia; después, el prototipo y la síntesis de la misma.

2. El primer aspecto lo hemos visto expresado ya en muchos textos patrísticos citados antes. Vimos que María está en el ángulo que forma el Antiguo y el Nuevo Testamento. En ella acaba el plan divino paleotestamentario, a la vez que adquiere valor histórico el Nuevo por ser Madre del Hijo de Dios humanado. Por el hecho de concebir y dar a luz a Jesucristo, el Creador del nuevo orden, entra Ella misma en relación inmediata y vital con este nuevo plan. Pues Cristo ha aparecido en este mundo para ganarse la Humanidad y hacerla su cuerpo místico y su esposa. Por eso no se le puede entender

como figura particular aislada, sino que se implica con la Humanidad, la cual entra en comunión de vida con El a través de la fe y del bautismo. La encarnación del Hijo de Dios tiende por eso a la Iglesia, al pueblo de Dios.

En la Sagrada Escritura se expresa esta relación de muchas maneras. Cristo es la cabeza; la Iglesia, su cuerpo místico, vivificado por el Espíritu Santo, que es su alma. Cristo es el esposo; la Iglesia, la esposa. El es también su plenitud. No podemos en nuestra obra dar una explicación detallada de esta relación íntima entre Cristo y la Iglesia, si no que debe quedar reservada para el tratado de la Iglesia. Aquí sólo diremos lo suficiente para obtener una recta inteligencia de la relación entre María y la Iglesia.

En la imagen "cabeza-cuerpo" se expresa la unidad y la ordenación jerárquica a la vez. Cristo es el Señor y el principio vital de la Iglesia. Entre El y la Iglesia existe una unión que se puede comparar, por su intimidad y peculiaridad, a la relación, a la cabeza y el cuerpo, de manera que no puede entenderse la Iglesia sin Cristo, ni Cristo sin la Iglesia. Pues el cuerpo necesita cabeza, y la cabeza, cuerpo. En sentido propio y verdadero sólo puede pertenecer a Cristo el que pertenece a la Iglesia, su cuerpo. Por eso, sólo hay cristianismo en forma de Iglesia [1].

Por lo que se refiere a la imagen del esposo y de la esposa, cabe decir que ha sido elaborada por San Pablo y concretamente en la segunda carta a los Corintios y en la de los Efesios. Pablo describe en (*II Cor.* 11, 2) su ministerio como Apóstol y se nombra padre espiritual de la comunidad. Como Padre está deseoso de llevar su hija espiritual al esposo, Cristo, como esposa intacta que jamás ha pertenecido a ningún otro. El momento de la condúcción a la casa del esposo es la parusía. La esposa es la comunidad corintia entendida como unidad, pero representa a toda la Iglesia.

La doctrina paulina está influída por imágenes del Antiguo Tes tamento. Junto a estas imágenes y textos paleotestamentarios que dan fuera de lugar influjos extrabíblicos. No hay punto de apoyo aceptable para la suposición de que Pablo haya utilizado también el mito pagano gnóstico de la "boda sagrada" o celeste.

Según el Apóstol, la relación del hombre y mujer tal como se describe en el Génesis es una imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia. Según San Pablo, Cristo es, sin duda, el segundo Adán (*Rom.* 5, 12-19; *1 Cor.* 15, 22 sigs.; 45-49). Como el primer Adán fué la causa de la desgracia universal, así el segundo fué causa de la salud. Pero al lado de Adán vivió y obró Eva, que procede de El.

La Iglesia, en el sentido del Apóstol Pablo, debe ser entendida como la segunda Eva. Sólo cuando vino Cristo y se asoció a sí la Iglesia como esposa suya, se pudo entender todo el sentido que tenía la relación de Adán con Eva. En definitiva, Cristo es el varón significado por Adán, y la Iglesia es la mujer significada en última instancia por Eva. De este modo existe, junto a la distinción más completa, una continuidad inequívoca entre la época de la historia humana iniciada y caracterizada por Adán y la iniciada por Cristo. Pues el matrimonio entre Cristo y la Iglesia significa la plenitud del matrimonio entre Adán y Eva, establecido por Dios en el paraíso. En el camino que va del primer Adán al segundo hubo muchos indicios de la unión entre Cristo y la Iglesia. Ya la relación de Dios con el pueblo elegido por El se miró muchas veces bajo la imagen del matrimonio. Dios representa el papel de esposo y su pueblo el de esposa elegida por El, muchas veces, ciertamente, infiel. La defección se interpreta como adulterio (cfr. *Os.* 1-3; *Ier.* 2-3; 31, 3-4; *Ez.* 16 y 23; *Is.* 50; 54; 62. *Ps.* 44; *Cant.* 4, 7). Isaías (62, 5) y Oseas (2, 21) anuncian que Dios en los tiempos futuros de salvación contraerá con los hombres una nueva alianza matrimonial. Esta alianza matrimonial profetizada en el matrimonio de Adán, en la relación de Dios con su pueblo y en las profecías, se realiza en la Encarnación del Hijo de Dios. Y María es el lugar de la celebración de ese matrimonio.

Para una comprensión más profunda hay que hacer algunas distinciones. La Encarnación del Hijo de Dios trae consigo, en primer lugar, la más íntima unión entre la naturaleza humana concreta de Jesucristo y el Logos divino. En ella llegó a su perfección el matrimonio que en el Antiguo Testamento Dios contrajo con su pueblo. En la Encarnación uno de los cónyuges es el Logos, el otro, la naturaleza humana de Cristo.

Pero lo que se atestigua en el Nuevo Testamento no es una alianza matrimonial entre el Hijo de Dios preexistente y la naturaleza humana, sino la alianza matrimonial entre el Hijo de Dios humanado y la Humanidad, o sea, la Iglesia. La alianza, pues, se extiende también a otro plano. No se consuma absolutamente en la relación del hombre con Dios, sino en la relación del hombre con el Dios que entró en la historia. De todos modos, esta alianza matrimonial está en la relación más íntima con la unión del Hijo de Dios y la naturaleza humana asumida en María. Es su repercusión. María es el lugar de las nupcias entre el Logos y la naturaleza humana de Cristo. Pero, por eso, es también el lugar de las nupcias

entre el Hijo de Dios humanado y la Iglesia. Podemos entenderlo así: Jesucristo no vino a la existencia aislado y solitariamente, sino que estuvo asociado desde un principio con toda la Humanidad. Pues toda ella debía volver, a través de El, al Padre. Todos debían participar de su filiación divina y hacerse así hijos de Dios. Ya en el seno de su Madre vivió como cabeza de todos los que debían formar la comunidad de su cuerpo místico por la entrega fiel a El.

3. La ejecución real de la unión con Cristo no debía llevarse a cabo en un proceso natural, sino por libre decisión; a través de la entrega fiel y libre tenía que construirse aquel neotestamentario pueblo de Dios, que mantiene una relación esponsalicia con Cristo. Cada uno debía tomar parte en Cristo como miembro de este pueblo, de la Iglesia, de su cuerpo místico. En el próximo capítulo expondremos cómo se realizó la libre decisión mencionada aquí. En todo caso tenía que ser llevada a cabo por un ser humano que pudiera representar a todos. Y esta decisión se realizó en el sí que María dió al ángel. Pues, con él se declaraba no sólo dispuesta a preparar al Logos celestial el cuerpo terreno, sino que consintió en todo el plan divino de salvación, aunque no podía comprenderlo con su espíritu en toda la profundidad del mismo. Este consentimiento encierra en sí la conformidad con aquella unión con Cristo, que se expresa en la imagen paulina de su matrimonio con la Iglesia.

San Agustín dice a este respecto lo siguiente: "El Señor fué invitado a unas bodas. ¿Qué hay de extraño en que vaya a una casa a bodas aquel que vino a este mundo a su boda? Pues, si no vino para su boda, es que aquí no tiene esposa. ¿Y qué es lo que dice el Apóstol? "Os he desposado con un solo marido, para presentaros a Cristo como casta virgen." ¿Y por qué teme no sea violada la virginidad de la esposa de Cristo por la astucia del diablo? "Temo —dice—que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, también corrompa vuestros pensamientos, apartándolos de la sinceridad y la santidad debidas a Cristo" (*II Cor.* 11, 2). Tiene, pues, aquí esposa, a la que redimió con su sangre y a la que dió como prenda el Espíritu Santo. La libró de la esclavitud del demonio, murió por sus pecados, resucitó por su justificación. ¿Quién ha ofrecido tanto a su esposa? Ofrezcan los hombres cualesquiera ornatos terrenos: oro, plata, piedras preciosas, caballos, esclavos, heredades, posesiones. ¿Acaso alguno ofrecerá su sangre? Pues si entregara su sangre a su esposa, desaparecería el que habría de tomarla por mujer. Sin embargo, el Señor murió tranquilamente y dió su sangre por la

que poseería resucitado, a la que ya había unido a sí en el seno de la Virgen. Pues el Verbo fué el esposo y la carne humana la esposa, y ambos son el único Hijo de Dios y, a la vez, Hijo del hombre. El seno de la Virgen fué el tálamo donde se hizo cabeza de la Iglesia, de donde salió como esposo de su tálamo, según dice la Escritura: "Semejante al esposo que sale de su tálamo, se lanzó alegre a recorrer cual gigante su camino." (*Ps.* 18, 6) [2].

El doctor de la Iglesia San Ambrosio de Milán, para dejar oír otra voz de los Padres, ve figurada la Iglesia en Eva y su creación. Traslada la relación de Adán con Eva a la relación de Cristo con la Iglesia. Como éste es el segundo Adán, así la Iglesia es la segunda Eva. En el comentario al Salmo 39 expone: "Está escrito, ciertamente, de Cristo en el principio del Antiguo Testamento, que vendría para cumplir la voluntad de Dios Padre, redimiendo al hombre, allí donde se dice que formó a Eva como imagen de la Iglesia para ayuda del hombre" [3]. Como otros Padres, por ejemplo, Tertuliano, Orígenes, Metodio, Epifanio, reconoce también San Ambrosio en el nacimiento de la primera mujer salida del primer hombre, un presagio del nacimiento de la Iglesia, que ve la luz por la vida y muerte de Cristo. "De qué varón se trata, sino de aquél de quien dice San Juan: "detrás de mí viene uno que es antes de mí" (*Io.* 1, 30). De su costado tomó el Señor una costilla cuando dormía... ¿Qué significa esta costilla sino la fuerza? Porque cuando el soldado abrió su costado, al momento salió agua y sangre, que fué derramada por la vida del mundo. La costilla de Cristo es la vida del mundo; es la costilla del segundo Adán. Pues el primer Adán fué creado alma viviente; el segundo, espíritu vivificante. El novísimo Adán es Cristo; la costilla de Cristo es la vida de la Iglesia. Nosotros, por tanto, somos miembros de su cuerpo, de su carne, y de sus huesos... Esta es la costilla que salió de Cristo sin debilitar su cuerpo, pues no es una costilla corporal, sino espiritual... Esta es Eva, madre de los vivientes (*Gen.* 3, 20). Si entiendes que ha de buscarse al vivo entre los muertos, entiendes que están muertos los que están sin Cristo, que no participan de la vida; esto es, que no participan de Cristo, pues Cristo es la vida. La Madre, pues, de los vivientes es la Iglesia, la que edifica Dios sobre la suprema piedra angular que es Cristo, sobre quien toda estructura que se articule, crece hasta ser templo de Dios (*Eph.* 2, 20)" [4].

4. El hecho de ser la Iglesia esposa de Cristo es también el fundamento de la imagen de la Jerusalén celeste, de arriba, que es

nuestra madre y a la que se compara con Sara (*Gal.* 4, 26). Mientras Pablo, en la segunda carta a los Corintios (*II Cor.* 11, 1-3), designa a la comunidad local de Corinto como la virgen desposada con el Señor, se ensancha en la epístola a los Efesios (5, 22-33) el horizonte con miras a toda la Iglesia. Como Eva salió del costado del varón, así también la Iglesia salió del costado de Cristo, dormido en la muerte. Cristo dejó, por decirlo así, a su Padre del cielo cuando tomó la naturaleza humana, y dejó a su madre, la sinagoga, para unirse a su esposa la Iglesia. Le pertenece como el varón a la mujer; y a El le pertenece la Iglesia como la mujer pertenece al varón. La unidad corporal del hombre y la mujer es símbolo de la unidad de Cristo y la Iglesia. La esposa participa de la gloria del esposo, pero aún no se ha manifestado esa gloria. La Iglesia espera la hora en que la conducirá su Esposo a la casa del Padre (*Io.* 14, 2). Hasta ahora le llama en espíritu diciendo: Ven. Y escucha la respuesta: Sí, vengo pronto (*Apoc.* 22, 17, 20). Se adorna para esa hora, como la mujer lo hace para su marido (*Apoc.* 21, 2). Según Apocalipsis, 21, 2, 9, la novia y esposa del cordero es la Jerusalén celeste que desciende a la tierra. La comparación de esta Jerusalén con la comunidad terrena de gracia tiene su fundamento en que la ciudad celestial será el lugar de asiento del pueblo de Dios. El motivo lo da Isaías, 61, 10. Bienaventurados los invitados a este futuro banquete de bodas (*Apoc.* 19, 6-9). Son la comunidad de los elegidos [5].

5. Con la imagen del matrimonio se relaciona la doctrina del Apóstol Pablo de que Cristo es la plenitud de la Iglesia, su cuerpo (*Eph.* 1, 23; 4, 13). Esta designación puede indicar dos cosas. Que la Iglesia está llena de la vida de Cristo, puesto que Cristo es quien la colma y le regala su vida celestial. Pero la frase puede significar también que la Iglesia es la plenitud de Cristo. Lo mejor es unir ambas significaciones. Cristo se esfuerza en comunicar a la Iglesia la vida celestial; y con eso alcanzan la plenitud última de sentido su ser y su obra, su vida y su acción. Así, no sólo tiene Cristo importancia para la Iglesia, sino también la Iglesia para Cristo. Sin ella permanecería incompleto en cierto sentido, le faltaría algo, por decirlo así. Pablo lo expresa una vez con la fórmula: Completo en mi cuerpo lo que falta aún a la pasión de Cristo (*Col.* 1, 24). ¿Qué podía faltar a la pasión de Cristo? En su esencia íntima y en su eficacia nada le puede faltar. Sin embargo, así lo parece, según la expresión del Apóstol, mientras no se le añada la pasión del cris-

tiano. Es evidente que le falta la plenitud de sentido sin los sufrimientos del cristiano. Los padecimientos de Cristo se orientan a su participación por los fieles y sólo con éstos nace un todo completo. Podemos decir que la Iglesia, la comunidad de los cristianos, debe unirse a Cristo para que nazca el todo intentado por Dios. Sólo con esa integración consigue Cristo la plenitud. En realidad de verdad, la que lo consigue de ese modo es la Iglesia, al participar de la plenitud de Cristo. Forman así Cristo y la Iglesia un todo único con estructura jerárquica, siendo Cristo la cabeza, y la Iglesia, el cuerpo, dependiente y unido a ella.

6. Así, pues, Cristo y la Iglesia se pertenecen íntimamente. Es más, la Iglesia comenzó con la concepción de Cristo, aunque no recibiera su forma viviente hasta la venida del Espíritu. Por esta pertenencia de Cristo y la Iglesia se puede llamar a la mujer, que es Madre de Jesucristo, madre también de la Iglesia, que nunca ha dejado de pertenecerle. Pues en un único y mismo acto tuvo lugar la Encarnación de Dios y la fundación de la Iglesia, pues Cristo no fué concebido y nació más que como cabeza, esposo y plenitud de la Iglesia. La Sagrada Escritura nos ofrece también un indicio claro de que María es madre de la Iglesia. En el momento en que Cristo acaba con la muerte su obra en esta vida, se dirige a la Madre que está al pie de la cruz con las palabras: Mujer, he ahí a tu Hijo. Y a San Juan le dice: Hijo, he ahí a tu Madre (*Io.* 19, 26 sigs.). Hay que entender estas palabras, en primer lugar, en su sentido inmediato, como la solicitud del Hijo moribundo para con su Madre, que queda sola. Quiere confiarla a la tutela de un amigo fiel. Pero sería una interpretación demasiado primitiva dejar que se agotase ahí el sentido de la escena. En manera alguna corresponde al carácter y orientación del evangelio de San Juan, que se inclina a entender como signos los sucesos narrados por él. Por eso, las palabras de Jesús habrán de tener, por encima del sentido inmediato, otro más profundo y ulterior. Esto hay que suponerlo, tanto más que son pronunciadas en el momento en que Cristo corona con la muerte su obra, como representante de la Humanidad y en favor de ésta, en un acto, por tanto, público y en presencia del cielo y de la tierra. Aquí no hay lugar, por así decirlo, para cuidados e intereses puramente privados y personales. De hecho, las palabras de Cristo se han interpretado también alegóricamente muchas veces en la Iglesia. Dice así Ruperto de Deutz: "En la pasión de su unigénito dió a luz la bienaventurada Virgen la salvación de todos

nosotros; luego, manifiestamente es Madre nuestra. Por lo tanto, lo que Cristo dijo a un discípulo... podía haberlo dicho a cualquier otro de los discípulos si se hubiesen hallado presentes" [6]. María fué, pues, Madre de Cristo. Madre de todos los vivientes, de todos aquellos que beben de la fuente de la vida (*Apoc.* 22, 17). También a Eva se llama en la Escritura madre de los vivientes (*Gen.* 3, 20), pero la vida que procede de ella está consagrada a la muerte. La vida que procede de María es la de los renacidos, y viene del Espíritu Santo.

7. Hemos citado en páginas anteriores muchos textos en los que se confiesa a María madre de la Iglesia. Para completarlos vamos a traer algunos más a continuación.

Orígenes dice: "Pues si María no tiene ningún hijo fuera de Jesús, y Este dice a su Madre: He ahí a tu hijo..., es igual que si le dijese: He ahí que Este es Jesús, a quien tú engendraste. Pues todo el que es perfecto no vive en sí, sino que en él vive Cristo; y puesto que vive en él Cristo, se dice de él a María: He ahí a tu hijo, Cristo" [7].

San Efrén Sirio dice: "La tierra, esta madre de los cuerpos humanos, fué maldecida. Pero por el cuerpo que es la Iglesia misma, que nunca se corrompe, fué bendecida desde el principio la tierra de este cuerpo: pues la tierra de la Iglesia es el cuerpo de María" [8].

Metodio de Filipos dice: "Proclamar la Encarnación del Hijo de la Santísima Virgen, pero no confesar igualmente que viene también a la Iglesia como a su carne propia, no sería perfecto. Todos nosotros debemos, por tanto, no sólo confesar su parusía en aquella santa carne, que fué la de la Virgen pura, sino también una parusía igual en el espíritu de cada uno de nosotros" [9].

San Ambrosio explica: "Estaba la madre junto a la cruz, posponiendo con piadoso afecto su propio peligro. Pero el Señor, que estaba colgado de la Cruz, despreciando también su peligro, cuidaba con piadoso afecto de su madre. Lo que no en vano narra Juan con muchos detalles. Pues, otros describieron el terremoto... Juan, en cambio, que penetró más profundamente los misterios divinos, no sin razón se ocupó en manifestar que la que había engendrado a Dios permaneció virgen. Pues él sólo me enseña lo que los demás

no enseñaron, cómo, puesto en la Cruz, la llamó madre, estimando así en más que el vencedor de los suplicios y penas, el vencedor del diablo, cumpliera los deberes de piedad, que el que otorgara el reino de los cielos. Pues si es cosa santa que el ladrón alcance el perdón del Señor, mucho más que la madre sea honrada por el hijo. Y no se juzgue antinatural que anote primero la absolución del pecador que las palabras dirigidas a su madre. Pues, quien había venido a salvar a los pecadores, no es absurdo cumpliera primero el encargo recibido de redimirlos, según mi exposición. El mismo Cristo dice: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? (*Mt.* 12, 48). *Porque no había venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.* Pero allí habló según lo pedían las circunstancias; aquí, en cambio, en la cruz, no se olvida de la Madre y la llama diciendo: He ahí a tu hijo; y a Juan: He ahí a tu madre. Cristo hacía su testamento desde la Cruz y Juan lo consignaba, digno testigo de tan gran testador. Excelente testamento, no de dinero, sino de vida; que no se escribe con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo... Tenemos, pues, aquí al maestro de la piedad. Su lección nos enseña lo que debe imitar el afecto materno, lo que debe seguir la reverencia filial... Pero hay un misterio en el hecho de que se encomiende María a Juan, el más joven de todos; lo que no debemos escuchar inútilmente... Véase que aquí se trata del misterio de la Iglesia que, unida antes a un pueblo viejo de aspecto, no en la realidad, después que dió a luz al Verbo y puso su semilla en los cuerpos y mentes de los hombres por la fe en la cruz y sepultura del cuerpo del Señor, eligió por mandato de Dios asociarse a un pueblo más joven" [10].

Otra vez dice, aplicando a María un versículo del *Cantar de los Cantares* (3, 11): "Bienaventurada la madre Jerusalén (esto es, la Iglesia), bienaventurado también el seno de María, que coronó a tan gran señor. Le coronó cuando le formó, le coronó cuando le engendró... Pero, porque le concibió y dió a luz para salud de todos, por eso mismo puso en su cabeza la corona de la piedad eterna, para que Cristo fuera cabeza de todo hombre por la fe de los que en él creen" [11]. Cristo fué concebido como cabeza de la Iglesia. Según San Ambrosio, María llevó también en su seno a la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, cuando le llevó a El.

En un comentario al Apocalipsis de San Juan, que se atribuye a San Ambrosio, pero que proviene del siglo IX, se dice: "También podemos entender por la mujer del Apocalipsis a la bienaventurada María, ya que ella es Madre de la Iglesia, porque dió a luz

al que es su cabeza; e hija de la Iglesia por ser su miembro más excelso [12].

San Agustín dice: "Unicamente aquella mujer es madre y virgen, no sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo. En el espíritu, ciertamente, no es madre de nuestra cabeza, que es el mismo Salvador, de quien más bien ella nace, porque todos los que creen en El, entre los que está ella, con derecho se llaman hijos del esposo (*Mt.* 9, 15), sino que es madre de sus miembros, que somos nosotros. Pues cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, los cuales son miembros de aquella cabeza. En el cuerpo, en cambio, es madre de la misma cabeza. Pues convenía que nuestra cabeza... naciese de una virgen según la carne, para significar que sus miembros nacerían según el espíritu de la Iglesia virgen. Sola, pues, María es madre y virgen según el espíritu y según la carne: Madre de Cristo y virgen de Cristo. La Iglesia, en cambio, en los santos que han de poseer el reino de Dios ciertamente es, según el espíritu, madre total de Cristo, virgen total de Cristo; en el cuerpo, sin embargo..., sólo en algunos es virgen de Cristo" [13].

Ruperto de Deutz sintetizó así en la alta escolástica la doctrina de los Padres: "Hubo unas bodas en Caná de Galilea. Celebra fiesta toda la casa, que es la Santa Iglesia... La Madre de Jesús está allí donde se celebran estas bodas, pues, en realidad, no falta la verdadera fe en la Encarnación a los que merecen ser llamados y ser hijos o convidados de estas bodas. Marción, Cerinto, Ebión y otros herejes celebraban aparte sus reuniones, no eran hijos de estas nupcias. No estaba, pues, allí la Madre de Jesús, porque, con errores, ciertamente, diversos, pero con el mismo espíritu de malignidad, arrojaron de sus corazones y de sus reuniones la fe en la Encarnación. Tan sólo allí se celebra la solemnidad de estas nupcias celestiales, donde la Madre de Jesús está, a saber, donde está la Madre Iglesia, donde diariamente, por el desposorio de las vírgenes con Cristo, se predica la verdadera fe en su Encarnación" [14].

Haymon de Halberstadt dice en su comentario al Apocalipsis: "La Madre del Señor es también miembro de la Iglesia..., pero en este lugar la Madre de Dios es la representación personal de la Iglesia... En ella se cumple día a día esta señal, pues diariamente concibe y da a luz a Cristo" [15].

Gerhoh de Reichersberg: "María es, después de su Hijo, el nuevo comienzo de la Iglesia, ya que es madre de los Apóstoles, a uno de los cuales se dijo: "He ahí a tu Madre." Pero lo que se dijo a uno, pudo decirse a todos los santos Apóstoles, Padres de la nueva

Iglesia. Y puesto que Cristo oró por todos los que habían de creer por su palabra, para que fueran una misma cosa, es extensible a todos los fieles que aman a Cristo de todo corazón, lo que se dijo a un solo amante de Cristo, el más amado de todos" [16].

8. La relación de María con la Iglesia no es sólo una relación de origen, sino una relación de cualidad. Sería demasiado poco llamarla únicamente relación de origen. La relación de María con la Iglesia, y viceversa, es aún mucho más íntima. San Ambrosio la expresa por primera vez con la frase: "María es tipo de la Iglesia" [17]. Quiere decir con esto que María es la síntesis esencial, el prototipo, la forma ideal de la Iglesia. O. Semmelroth interpreta así la idea del tipo: "El contenido esencial de la idea de tipo debería ser triple si llegase a realizarse en todo su sentido: personificación o representación de un contenido espiritual por algo figurativo. En segundo lugar un lazo real de uno a otro, como fundamento objetivo de esa representación. Y por fin, como consecuencia de esta relación, el ejemplarismos moral" [17 bis]. Los mismos Padres no han desarrollado en todos sus aspectos este sentido múltiple.

* 9. Muchas veces se ha discutido la cuestión de si el carácter de María como prototipo de la Iglesia representa el dato mariológico fundamental. Se ha preguntado, si María es imagen de la Iglesia por ser Madre de Jesucristo, o si es Madre de Jesucristo por ser imagen de la Iglesia. La opinión de que María es madre de Jesucristo por ser tipo de la Iglesia, que su simbolismo eclesiástico, por tanto, es la idea mariológica fundamental, parece recomendarse por la uniformidad que se consigue con ello para la mariología. El simbolismo eclesiológico de María parece comprende en sí todo lo demás. Por el contrario, su maternidad divina aparece sólo como un elemento entre otros. En especial no se ve que pueda deducirse de ella su significación para la Iglesia. Se ha preguntado si puede justificarse esta tesis ante los datos de la Revelación. Por importante e impresionante que sea el hecho de una concepción mariológica unitaria y orgánica, sin embargo, una sistematización homogénea y completa no representa una prueba irrecusable. De hecho surge el difícil problema de cómo deducir su maternidad de la idea fundamental de que María es el tipo de la Iglesia. Esta verdad se deduce sólo por desarrollo especulativo de lo que nos atestigua inmediatamente la Sagrada Escritura. Pertenece, es cierto, al contenido de la Revela-

* Cfr. Notas complementarias. Nota 5.ª: *Los principios mariológicos*, págs. 417-418.

ción, pero en la Sagrada Escritura misma no se afirma inmediata y expresamente. Representa una dificultad apenas superable pasar de un dato conseguido especulativamente a un hecho histórico. Pues con dificultad se puede hallar un camino que vaya de lo universalmente válido a lo episódico e histórico. Sólo se le encuentra destruyendo lo universal. En lo típico y universal no se puede reconocer aún lo histórico y concreto. El hecho de ser María Madre de Dios no se puede sacar de su carácter de tipo de la Iglesia. Es menester aún, para ese conocimiento, una revelación especial. Resulta, pues, que el simbolismo eclesiológico no sirve como idea mariológica fundamental.

Por otra parte, tal concepción no viene incondicionalmente requerida para asegurar una mariología unitaria, sino que basta para ello la maternidad de María, inmediatamente atestiguada en la Escritura. Viendo en ella el hecho fundamental de toda la mariología, se tiene la gran ventaja de apoyarse sobre el suelo firme del dato histórico, atestiguado inmediata y expresamente por la Escritura. De todos modos no hay que entender aquí la maternidad como un mero proceso biológico. Si se interpretase así, no se podría evidentemente llegar con facilidad a una idea unitaria. Y tal interpretación no sería justa con los datos históricos, pues, según el testimonio de la Sagrada Escritura, María es Madre, no sólo en sentido fisio-biológico, sino también en sentido espiritual-personal.

La Sagrada Escritura hace resaltar con especial insistencia que María concibió al Logos por la fe. Por ella es alabada como bienaventurada. Cristo rechaza expresamente la falsa idea de que el mero hecho biológico sea ya fundamento de la bienaventuranza de María. Confirma, en efecto, como mostramos más arriba, la bienaventuranza que una mujer atribuyó a María por su maternidad. Pero al confirmarla pone a la vez el fundamento último y más profundo de tal bienaventuranza. A María hay que considerarla bienaventurada porque es madre en sentido pleno y total, en lo espiritual y en lo corporal. Lo es con toda su personalidad espiritual-corporal. Se pone enteramente a disposición de Dios, en cuerpo y alma, para la tarea que le ha encomendado. La acepta desde lo profundo del corazón. Declara así, no sólo su prontitud en ponerse a disposición del Hijo de Dios para la asunción de una naturaleza humana, sino que acepta el plan divino de salvación que ha de realizarse por su medio. Del Magnificat se desprende en qué grado ve y acepta todo este plan divino. En él María, como una profetisa, anuncia el futuro que debe elevarse desde lo que en ella tuvo comienzo. Por la fe en

su Hijo, que concibe del Espíritu Santo, y en su obra, es tipo de la Iglesia. Por esta fe se une a El como el primer fiel cristiano. Si la Iglesia es la comunidad de los fieles cristianos, en ese caso estuvo presente en la escena de la Anunciación en la persona de María. Si la Iglesia es la esposa de Cristo, entonces es María la esposa, la madre esponsalicia.

10. En María, por ser Madre de Jesucristo, se hallan también todas aquellas funciones en las que la tradición eclesiástica encuentra expresados el parentesco y la unidad de María con la Iglesia, o sea, la fecundidad por una parte y la virginidad por otra, junto con la santidad y plenitud de gracia. Acerca de esto hemos de hablar con más detención inmediatamente. María es la esposa de Cristo, porque es la Madre de Cristo, que concibe por la fe al Hijo de Dios. Es la Madre de los creyentes también, por ser Madre de la cabeza de la Iglesia. Y es imagen de la Iglesia porque es Madre de Jesucristo. Así, pues, el hecho histórico de haber María concebido y dado a luz a Jesús, es el fundamento seguro de la mariología. De este hecho histórico pueden deducirse sin esfuerzo todas las demás verdades mariológicas, y en realidad por simple desarrollo del dato histórico. Para enjuiciar nuestro problema hay que tener aún en cuenta que los Padres de la Iglesia no designaron sólo a María como tipo de la Iglesia, sino que conocieron también otras figuras de la misma, por ejemplo, el Antiguo Testamento en su totalidad, la ciudad santa de Jerusalén, el Arca de Noé, la zarza ardiente, la mujer cananea, etc.

Mientras estos tipos no sólo se aplican a la Iglesia, sino también a María, en la época patrística se emplea únicamente a María Magdalena como tipo representativo de la Iglesia. Los Padres la tienen por tal a partir de la Resurrección, mientras para ellos María vale como figura de la Iglesia ante todo desde la Encarnación. Las dos se unen en su fe perfecta.

Así, pues, María es una imagen entre otras muchas de la Iglesia. Evidentemente que hay en la tradición eclesiástica muchas maneras y grados de ser figura de aquélla. María es prototipo de la Iglesia de modo eminente y único. Sólo por su posición en la historia de la salud puede reconocerse su diferencia respecto a otros tipos de la Iglesia. Desde el hecho de su maternidad se puede juzgar la forma de su carácter típico. La historia nos lleva a la figura, no a la inversa la figura a la historia. Por tanto, permanece firme el orden esencial muchas veces establecido ya: la maternidad de María es

el hecho fundamental y el punto unitario de toda mariología. Esta verdad se ve subrayada también en la encíclica *Munificentissimus Deus* cuando se dice que la excelsa Madre de Dios estuvo unida a Jesucristo desde toda la eternidad "por un uno y mismo decreto" [18] de predestinación de manera misteriosa. Según eso, lo primero es su elección para la dignidad de Madre; todo lo demás es consecuencia. Con esta interpretación de las causas se evita eficacísimamente el peligro de una idealización y espiritualización antihistórica. Que éste pueda alzarse se ve en la postura de los Padres Capadocios (Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Basilio). Como dice G. Söll, el tema de María y la Iglesia sólo resuena en ellos a media voz, apagadamente. Un motivo, según Söll, podía estar en que la herejía se apoderó de este tema para socavar la historicidad de María. Mani, fundador del maniqueísmo, doctrina de vida y concepción gnóstica del mundo muy difundida (nacida hacia 216), realizó en su discusión con Arquelao la identificación de María y la Iglesia, con lo que puso en peligro la historicidad de la Madre de Jesús [19]. En una fórmula antimaniquea de adjuración se incluye, por eso, la propisición: "Anatema a aquellos que ofenden a la Santa Virgen, pues, cuando se proponen honrarla, en realidad piensan en su lugar en la Jerusalén celeste" [20]. En este precedente se ve claro que la maternidad virginal de María debe ofrecer el fundamento a todas las otras afirmaciones, si queremos orillar el peligro de una deshistorización y despersonalización.

La teología medieval, al igual que la patrística, ha entendido que María obraba como representante de la Iglesia al dar su consentimiento a la maternidad. Dice así Santo Tomás de Aquino: "Era conveniente que se anunciase a la Virgen María la concepción de Cristo para que de esta manera se diese a conocer el matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana; por eso, se aguardó en la Anunciación el consentimiento de la Virgen en nombre de toda la naturaleza humana" [21]. El consentimiento de María fué el acto de una persona particular que tendía a la salud de muchos, mejor dicho, de todo el género humano [22].

11. Los Padres, desde San Justino, expresaron el sentido eclesiológico de María en la idea de que es la segunda Eva. Del mismo modo que se toma a la Iglesia por la segunda Eva, se interpreta también como tal a María. Las afirmaciones sobre María y sobre la Iglesia pueden, por eso, intercambiarse.

La Sagrada Escritura misma sólo declara, es cierto, por segunda

Eva a la Iglesia, pero hace una serie de indicaciones y alusiones de las que se puede concluir sin artificio que también representa María el papel de segunda Eva. Tal interpretación individual de la segunda Eva se apoya en la tendencia de la Sagrada Escritura, muchas veces observada, en particular en el Antiguo Testamento, según la cual la comunidad se representa con frecuencia en un individuo, y a su vez el individuo se entiende como encarnación de la comunidad. Así, por ejemplo, hay que entender el "hijo del hombre" tanto colectiva como individualmente. La interpretación original es la colectiva, que se fué concretizando cada vez más en la individual, de manera que Cristo mismo se pudo nombrar hijo del hombre. El paso de la inteligencia de la Iglesia como segunda Eva a la interpretación de María como tal parece radicar así en el sentido de la Sagrada Escritura. Acaso tengan razón los que quieren ver en la escena del anciano Simeón una alusión al destino de Adán y Eva. El anciano Simeón, bajo la inspiración del Espíritu Santo, anuncia que Cristo no sólo hallará adhesión, sino también contradicción; obligará a los hombres a decidirse. María, la Madre, tomará parte en este hecho, según la profecía de Simeón. El dolor penetrará como una espada en su corazón. Aparece así en una situación parecida a la de Eva, aunque naturalmente el sentido de sus sufrimientos, que son una participación en la cruz de su Hijo, es totalmente diferente del que tienen los de Eva.

Podemos pensar también que hace referencia a la primera mujer cuando muchas veces Cristo llama a su Madre "mujer". Acaso se pueda ver en María, por esta denominación que se le da en las bodas de Caná así como desde la Cruz, el anticipo de la primera mujer, que fué ocasión del pecado. Se contrapone la madre de los verdaderos vivientes con la madre de los que viven en pecado.

Es corriente en los Padres la contraposición entre Eva y María. En primer lugar se contraponen los hechos llevados a cabo por cada una de ellas y luego, en segunda línea, sus figuras. Con Eva se une el hecho que acarreó la desgracia, con María el que trajo la salvación. Con eso se destaca especialmente la significación de María en la historia de la salvación. Eva y María, tipo y antitipo, se mueven en el marco definido por ambos sucesos. El primero en hablar de esto es San Justino mártir. Dice en el diálogo con el judío Trifón: "Pues siendo Eva virgen incorrupta, al concebir la palabra de la serpiente dió a luz la desobediencia y la muerte. La Virgen María, en cambio, creyó y se alegró al anunciarle el ángel Gabriel que vendría sobre ella el Espíritu del Señor y la fuerza del Altísimo

la cubriría con su sombra." Dió a luz a Cristo "de quien hemos demostrado que hablan tantas Escrituras, por quien Dios aniquila la serpiente y a los hombres y ángeles que se le asemejan, y libra de la muerte a los que se arrepienten de sus pecados y creen en El" [23].

Particularmente detallada e interesante es la exposición que hace San Ireneo de Lyon del paralelo Eva-María. Ya trajimos el texto principal [24] a otro propósito. En él se ve que San Ireneo incluye a María en la obra redentora, al compararla con Eva. Es la segunda Eva. A propósito de Romanos (5, 9), explica San Ireneo que Adán hizo pecadores a los hombres con su desobediencia, mientras que el nuevo Adán los ha trasladado con su obediencia al estado de justicia y vida. El Verbo se hizo carne para recapitular en sí a todos los hombres. El Hijo de Dios hecho hombre abarca en sí toda la historia y une de este modo el principio con el fin. El viraje comenzó en María. Pues como Eva fué causa de la muerte para todo el género humano, así María lo fué de la salud. De ese modo el curso de la Historia vuelve de nuevo desde María hacia Eva. Lo que había atado la virgen Eva con su incredulidad, lo soltó la Virgen María con su fe; Eva fué causa de la desgracia, conduciendo a Adán por el camino del pecado; María fué causa de la salvación, permitiendo al Verbo eterno de Dios unirse con nuestra naturaleza humana. Sólo Dios podía realizar esa obra, pero la hizo incluyendo al hombre en su plan eterno de salud y reclamando su libre consentimiento.

Del mismo escritor son los textos siguientes: "La Virgen María, que estaba ya bajo un varón, fué instruída por el ángel en la verdad de que vendría manifiestamente el Señor a su casa; que le llevaría en su propia condición la que es llevada por El; que haría recapitulación de la desobediencia que hubo en el madero por la obediencia en el madero; que solventaría la seducción con la que fué malamente seducida la virgen Eva, destinada ya a un varón. Como aquélla fué seducida por la palabra del ángel para que se apartara de Dios, prevaricando de sus palabras, así Esta fué advertida por el discurso del ángel para llevar a Dios, obedeciendo a su palabra. Si aquélla había desobedecido a Dios, se persuadió, en cambio, a Esta para que le obedeciese, de manera que la Virgen María fuese abogada de la virgen Eva. Como el género humano fué condenado a muerte por una virgen, así se salvó por una Virgen, equilibrándose la desobediencia virginal por la obediencia virginal. De este modo recibió solución el pecado del primer hombre por la corrección del Primogénito; y la prudencia de la serpiente fué vencida en la sim-

plicidad de la paloma, soltándose los lazos por los que estábamos atados a la muerte" [25]. "Y como por la desobediencia de una virgen fué seducido el hombre, sucumbió y murió, así por una Virgen que escuchó la palabra de Dios, recibe la vida, animado de nuevo por ella. Pues el Señor vino a buscar la oveja perdida, y el hombre estaba perdido. Pero no se convirtió en una nueva criatura, sino que conservó la homogeneidad creada con los que descienden de la estirpe de Adán. Mas era necesario y justo que en la restauración de Adán por Cristo lo mortal fuese asumido y absorbido por lo inmortal, y Eva por María, para que la Virgen fuese abogada de la virgen y la desobediencia virginal desvirtuada y abolida por la obediencia virginal" [26].

De modo parecido piensa Cirilo de Jerusalén: "Ya que por la virgen Eva vino la muerte, debía por una Virgen, o mejor, de una Virgen, salir la vida; como la serpiente engañó a aquélla, de igual manera a Esta le anuncia Gabriel la buena nueva. Al dejar los hombres a Dios se esculpieron imágenes humanas; y como adoraban falsamente, como a dioses, a estas esculturas de forma humana, Dios se hizo realmente hombre para deshacer el engaño" [27].

San Epifanio en su obra contra los antidicomarianitas dice: "María es quien, significada por Eva, recibe en imagen el nombre de madre de los vivientes. Allí se llama madre de los vivientes a Eva, después de oír "eres tierra y a la tierra volverás"; después de cometer el pecado. Y es extraño que después de aquel pecado se le diese nombre tan grande. Considerando las cosas con los sentidos todo género humano viene a la tierra por Eva; pero en realidad la Vida misma nace en el mundo por María, de modo que es Ella quien da a luz al que vive, y es por eso María Madre de los vivientes. Así, pues, ocultamente, en imagen, es llamada María madre de los vivientes (en la persona de Eva). De dos mujeres se dijo: "¿quién ha dado sabiduría a la mujer o ciencia variada?" Eva fué, pues, la primera (así llamada) sabia, al tejer vestidos sensibles por Adán, a quien ella desnudó. Se le encomendó este trabajo. Ya que por ella se descubrió la desnudez, se le encargó vestir el cuerpo sensible con la desnudez sensible. A María, en cambio, le encargó Dios que nos diese a luz al cordero y a la oveja, y que de la gloria del cordero y de la oveja se hiciera para nosotros, por su virtud, como de vellón de sabiduría, un vestido de incorrupción. Pero hay que considerar otra cosa admirable aquí acerca de Eva y María. Pues Eva fué causa de la muerte para los hombres, ya que por ella entró la muerte en el mundo. María, en cambio, fué causa de la vida,

pues, por ella nos nació la vida. Y por este motivo vino el Hijo de Dios al mundo, de manera que "donde abundó el delito sobreabundó la gracia" (*Rom.* 5, 20), y de donde vino la muerte por allí comenzó la vida; de modo que haya vida en lugar de muerte, y la vida que nos vino por la mujer excluya a la muerte que de la mujer nos vino. Y puesto que, siendo aún virgen, Eva cayó en el pecado de desobediencia, por eso la Virgen prestó de nuevo obediencia a la gracia cuando se anunció desde el cielo la Encarnación y la vida eterna. Pues dice Dios a la serpiente: "*Inimititiam ponam* inter te et inter illam; inter semem tuum et semem illus" (*Gen.* 3, 15). Pero en ningún sitio se encuentra semen de mujer, sino que en imagen se refiere a Eva la enemistad con su descendencia, la enemistad, a saber, de la serpiente, y del diablo y envidia que habitan en la serpiente. Así, pues, no puede cumplirse en ella todo perfectamente, pero se cumple realmente en el vástago santo, excelso, singular que proviene sólo de María sin cooperación de varón. Pues El vino a destruir la fuerza del dragón y de la serpiente astuta y fugaz, que decía tener bajo su dominio toda la tierra. Por eso nació de la mujer el Unigénito, para aniquilar a la serpiente, es decir, la impía doctrina, la corrupción, el fraude, el error y la iniquidad. Este es el que realmente abrió el seno materno. Pues todos cuantos primogénitos nacieron, hablando honestamente, no pudieron realizarlo, sino que sólo el Unigénito abrió el seno virginal, pues sólo en Este se ha cumplido y no en algún otro. También podemos ver esto en el asunto mismo que tratamos. La frase se interpreta de María, pero me será lícito aplicarla a la Iglesia: "Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne" (*Gen.* 2, 24). Y el santo Apóstol dice: "Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia". Atiéndeme a la exactitud de las Escrituras, porque de Adán se dice que lo formó Dios, pero de Eva no se dice que fué formada, sino edificada: "Summist enim nuam e costis illius et eadificavit ipsi in mulierem." Con lo que se manifiesta que el Señor se formó su propio cuerpo de María, y de su costado edificó a la Iglesia, cuando se lo rasgaron y se constituyó en nuestra redención el misterio de la sangre y del agua" [28].

San Ambrosio declara: "Así como el pecado comenzó por la mujer, así también los bienes empiezan por ella" (*Lc.* 2, 28) [29]. "Por el hombre y la mujer fué expulsada la carne (la humanidad) del paraíso y por una virgen fué unida de nuevo con Dios" [30]. En su obra *De Institutione virginum* dice: "Ven, Eva, sobria ya; ven, Eva, en

otro tiempo intemperante, pero ahora continente en tu descendencia. Ven, Eva, que ya eres tal que no serás excluída del Paraíso, sino arrebatada al cielo. Ven, Eva, que eres ahora Sara y darás a luz hijos, no con tristeza, sino con gozo, no con llanto, sino con risa. Te nacerá un Isaac multiplicado... Si ella mereció ser escuchada por el hombre a causa de haber dado a luz al que es tipo de Cristo, ¡cuánto no progresa el sexo femenino al engendrar a Cristo mismo, conservando, no obstante, la virginidad! Ven, pues, Eva, ahora María, quien no sólo nos estimuló a la virginidad, sino también nos trajo a Dios" [31]. Y en un sermón expone este doctor de la Iglesia: "Por la mujer vino el mal, por la mujer el bien; ya que, por Eva caímos y por María nos mantenemos en pie. Fuimos derribados por Eva, levantados por María; esclavizados por Eva, libertados por María. Eva nos privó de la longevidad, María nos devolvió la perpetuidad. Eva nos condenó por la manzana del árbol, María nos absolvió por el fruto del árbol, porque Cristo estuvo pendiente del madero como un fruto... Todo lo que Adán contrajo lo lavó María. Feliz, pues, Eva, que dió la ocasión, y aún más feliz María que obró la curación. Feliz Eva de la que nació el pueblo, más feliz María de la que nació Cristo... Por Eva crecemos, por María reinamos; por Eva fuimos arrastrados a la tierra, por María elevados al cielo. Y para poner de manifiesto brevemente todo el misterio de la fe y mostrar que fueron dos en una, como todas lo son en ella, diremos: María estaba entonces en Eva, y Eva fué revelada después en María" [32].

Con mucha frecuencia es celebrada María por los poetas sirios como segunda Eva. Cyrilonas exclama: "Eva sucumbió al hallar entrada en ella el mal consejo, que la hizo extraña. Pero al aperecer la santa virgen volvió a traer su esplendor original. La serpiente mezcló ocultamente el pecado con la sangre de la muerte y le dió a Eva la mezcla. Pero para que no retrocediese ante la bebida, bebió ella misma primero, bajo capa de amistad, cometiendo el pecado. Nuestro Señor mezcló el vino con su sangre, lo combinó con la medicina de la vida y lo vertió. La sin pecado lo probó, descendió y venció la terrible sal de la muerte. En el Paraíso el pecado se pegó a Eva y la arrojó del jardín cuando sucumbió, porque prestó oído atento a la serpiente, fué extrañada de aquel jardín. La serpiente, que no tiene pies, paralizó también el paso de Eva; y María sirvió a su madre de pie. La más joven llevó a la mayor a aspirar la vida en su morada original. Cuando Eva envejeció y se encorvó entonces María la dió a luz y rejuveneció de nuevo; pues el naci-

miento de la hija se encargó de reparar la culpa de la madre. Eva había escondido en nuestra imagen la levadura de la muerte y del dolor, entonces apareció María y la quitó del medio para que no se corrompiera toda la creación. Dios escondió en la Virgen su caudal, y la vida brotó de la gloriosa; sus torrentes pasaron sobre las montañas y elevaron los abismos y valles por encima de ellas. La noticia del Hijo derrocó al maligno, pues los hombres cayeron sobre su rostro y la adoraron; El manifestó su ser cuando se lo preguntaron, y se secaron los rastrojos porque no pudieron soportarle. La gloriosa trajo la salud, sus manos la pusieron en el pesebre; los pueblos la gustaron y con ese placer se curó la picadura de la serpiente" [33].

Jacob de Batná canta: "Ella es el segundo cielo, en cuyo seno habita el Señor de las alturas y en donde ha aparecido para ahuyentar de todos los confines las tinieblas; la bendita entre las mujeres por quien fué borrada la maldición de la tierra y por quien logró su fin la pena de condenación; la casta, humilde y resplandeciente con el brillo de la santidad, para hablar de la cual mi boca es demasiado exigua; la pobre, que ha llegado a ser Madre de Dios y ha dado al mundo indigente la riqueza, para que consiga con ella la vida; el barco, que transporta los tesoros y bienes de la casa del Padre, para repartir su riqueza en nuestra tierra asolada; el buen campo, que produjo sin ser sembrado montones de grano, y que, aun sin ser trabajado, dió rica cosecha; la segunda Eva, que dió la vida entre los mortales y redimió y anuló la carta de deuda de su madre Eva; el niño, que alargó la mano a su madre tendida en el suelo y la levantó de nuevo de la caída en que la había precipitado la serpiente; la hija, que tejió un vestido de gloria y se lo dió a su padre, de manera que pudo cubrirse de nuevo con él, después de haber quedado desnudo entre los árboles; la virgen, que de manera admirable llegó a ser madre sin unión conyugal; la madre, que permaneció virgen intacta; el castillo señorial, que edificó el Rey, en el que se instaló y habitó, y cuyas puertas no fueron abiertas hasta que salió El mismo; la sierva, que semejante al carro celeste, llevó y cuidó del Todopoderoso, por quien son llevadas todas las criaturas; la esposa, que concibe sin haber visto jamás al esposo, y da a luz un hijo sin saber la casa de su padre" [34].

Celebra una vez más a María: "Purificó a su Madre por el Espíritu Santo, para recibir de ella un cuerpo puro y sin pecado, cuando se detuviera en ella. Para que, el cuerpo animado con el que

quería vestirse, no estuviese manchado, limpió a la Virgen por el Espíritu Santo, y habitó luego en Ella. El Hijo de Dios quiso transplantarse a la humanidad desde Ella; por eso libró antes su cuerpo del pecado por el Espíritu. El Verbo descendió, para hacerse carne, y por eso purificó por el Espíritu a aquella de quien tomó carne, para hacerse totalmente igual a nosotros en su venida, fuera de permanecer su cuerpo puro libre de todo pecado. Cuando Dios quiso hacerse hombre, limpió por el Espíritu a la Virgen y la hizo su Madre, para ser un segundo Adán, enviado por Dios al mundo, y dar la mano, a fin de que se levantase, al primer Adán, derribado en el suelo por la serpiente; para que el príncipe de este mundo, al ser juzgado y condenado, no pudiese hallar en él ningún pecado que abriera la puerta a la muerte; para que, finalmente, Dios hecho hombre, aunque sin estar sometido a la sentencia de condenación, viniese al mundo por medio de la hija del Hombre. Por eso santificó El por el Espíritu a la Virgen Santa, ilustre, bienaventurada y purísima, y la hizo tan pura, limpia y bendita, como lo era Eva antes de su conversación con la serpiente. La devolvió aquella belleza original, que había poseído su madre antes de haber gustado del árbol mortífero. El Espíritu, que vino sobre Ella, la hizo como había sido la primera Eva antes de escuchar el consejo de la serpiente y sus detestables palabras. La colocó en aquel grado en que estuvieron Adán y Eva antes de su caída en pecado, y habitó luego en Ella. La filiación divina que había tenido nuestro padre Adán se la otorgó a María por el Espíritu Santo, pues quería morar en ella... Adán alumbró santamente a la virginal Eva y la puso el nombre de "madre de la vida". Con esto profetizó que de ella vendría al mundo, por un segundo nacimiento, la verdadera vida, y que daría a luz en su virginidad al Hijo de Dios. En esta profecía de Adán se ensalzó a nuestro Señor; pues El es la vida y su Madre la Virgen María. Dió a Eva el nombre "Madre de todo viviente", para profetizar que ella nos daría a luz la vida, es decir, a nuestro Señor Jesús. María obtuvo la pureza necesaria para este alumbramiento, pues la santificó el Espíritu Santo, y luego habitó en Ella el Hijo de Dios" [35].

En la Edad Media, dice, por ejemplo, San Bernardo: "La mujer que me distes me dió del árbol y comí" (*Gen.* 3, 12). ¡Apresúrate, por tanto, Eva hacia María; apresúrate madre hacia la hija!... Cambia las palabras de excusa en voces de acción de gracias y di: "Señor, la mujer que me has dado me dió del árbol de la vida y comí" [36].

12. El paralelo Eva-María fué en la época patrística el punto de partida seguro para igualar a María con la Iglesia. La Iglesia era, desde luego, para los Padres la segunda Eva, según vimos. Y no ven sólo un paralelo entre María y la Iglesia, sino, que según su doctrina, como lo hicimos notar, es la figura original de la Iglesia, de manera que se puede reconocer en Ella lo que ésta es. Podemos decir que lo que se ha escrito de la Iglesia cabe entenderlo también respecto de María [37]; y a la inversa, se puede entender también mirando a la Iglesia en muchas cosas esenciales lo escrito de María. El misterio de María y el misterio de la Iglesia se entrecruzan mutuamente y entreveran uno en otro. La Iglesia se representa en María; María hace el papel de la Iglesia [38].

Por eso, en la tradición eclesiástica los mismos símbolos bíblicos son referidos tanto a la Iglesia como a María. "Una y otra es la nueva Eva. Una y otra es, igualmente, el Paraíso, el árbol del Paraíso, árbol cuyo fruto es Jesús, y también el gran árbol que Nabucodonosor vió en sueños, plantado en medio de la tierra. Una y otra es el Arca de la Alianza, la escala de Jacob, la puerta del cielo, y aquella puerta oriental por la que entra nuestro Pontífice, aquella puerta excelsa que da entrada al Señor de Israel. Una y otra es la casa en la cumbre de las montañas, el vellocino de Gedeón, el tabernáculo del Altísimo, el trono de Salomón y la fortaleza inexpugnable... Una y otra es la Ciudad de Dios, la Ciudad de gran Rey, la ciudad mística, cantada por el salmista, de la que se dicen tantas cosas gloriosas. Una y otra es también la mujer fuerte del libro de los Proverbios, la Esposa adornada para aparecer ante su Esposo, la mujer enemiga de la serpiente, y aquel gran signo aparecido en el cielo, que describe el Apocalipsis: "La mujer vestida del sol y victoriosa del dragón. Una y otra—vista desde Cristo—es la morada de la Sabiduría o su mesa; o, incluso, desde Cristo, la Sabiduría misma. Una y otra es un "mundo nuevo", "una creación prodigiosa". Una y otra reposan a la sombra de Cristo" [39].

Ocasionalmente llaman los Padres a María miembro de la Iglesia. San Agustín declara una vez que la Iglesia es más que María, porque Esta es sólo un miembro suyo. En tales casos se hace notar expresamente que es el miembro más eminente y distinguido [40]. También se halla la expresión de que María es a la vez madre e hija de la Iglesia. Dice así, por ejemplo, Berengoso en su comentario al Apocalipsis: "Esta mujer (la mujer vestida de sol) simboliza la Iglesia... Podemos entender por la mujer en este lugar a la

bienaventurada María, ya que Ella es Madre de la Iglesia, porque dió a luz al que es su cabeza; e hija de la Iglesia, por ser su miembro más excelso" [41].

P. Sträter advierte a este respecto: "Si con San Agustín considero a la Iglesia en su plenitud total, como el cuerpo místico entero del Señor, incluída la cabeza—todos los miembros son vivificados por la virtud de la cabeza con la que se unen estrechísimamente (corpus ab anima informatum)—, en ese caso es María de hecho el miembro más privilegiado y está en completa dependencia y subordinación a este cuerpo del Señor. Pero si considero la Iglesia como la comunidad de los creyentes, en cuanto que se contrapone a Cristo su cabeza y recibe de él la vida y consistencia (corpus ab anima informandum), entonces veo a María en la cumbre de esa comunidad, como la más dispuesta a la aceptación, la primera en recibir y, por consecuencia inmediata, la que, además, dirige. Este modo de considerar corresponde muy bien a la expresión: La Iglesia como esposa de Cristo. En la línea de lo esponsalicio, María está más alta que la totalidad de aquellos a los que comunica los tesoros de la Redención de Cristo, como colaboradora y, en consecuencia, distribuidora de las gracias de la salvación" [42].

María juega, según las enseñanzas de la tradición, un gran papel, tanto para la comprensión como para la vida de la Iglesia. Pero hay que recordar que sólo Cristo es cabeza de la Iglesia. María pertenece al cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo. Es, ciertamente, Madre de la cabeza en cuanto a la naturaleza humana, pero esto no lleva consigo que, junto con Cristo, se sitúe en cierto sentido frente a la Iglesia como un par redentor. Antes bien, hay que adscribirla como fiel cristiano al cuerpo místico de Cristo y, sin duda, como su miembro más importante, o sea, como Madre de la cabeza y Madre también espiritual del pueblo de Dios. También Ella es redimida por Cristo, pero de manera única.

13. María representa a la Iglesia en sentido múltiple, o sea, bajo el aspecto de la maternidad virginal y de la santidad y plenitud de gracia. Por lo que se refiere al primer momento, la tradición eclesiástica hace resaltar la fecundidad, fundada en la unión con Cristo y la virginidad de la Iglesia. De la unión de la Iglesia con Cristo nacen constantemente nuevos hijos e hijas, una gran multitud que nadie puede contar (*Apoc.* 7, 9). De modo semejante a como en la relación sexual natural colaboran varón y mujer, para transmitir la vida perecedera, la madre da al hijo la vida conce-

bida del padre, así colaboran, en cierto sentido, en el dominio sobrenatural Cristo y la Iglesia, para engendrar la nueva vida. De este modo da la Iglesia a sus hijos la vida, cuyo germen puso Cristo en ella.

Una alusión a la fecundidad virginal de la Iglesia la hallamos en la epístola a los Gálatas, cuando dice San Pablo que de nuevo sufre dolores de parto por los Gálatas, hasta que se forme Cristo en ellos.

Por primera vez nos encontramos con la designación de la Iglesia como Madre-Virgen en la carta que la comunidad de los mártires de Lyon escribió el año 177-78 a los hermanos en la fe de Asia Menor. Se halla en Eusebio, y dice a este respecto: "Fué gran gozo para la Madre-Virgen recibir vivos a los que había abortado como muertos" [43], esto es, que habían apostatado en la persecución. La idea de la Iglesia como Madre-Virgen no desaparece ya desde entonces, sino que se hace familiar en toda la época patrística. La Iglesia es madre, porque en el bautismo continúa dando a luz nuevos hijos. Es virgen, por su pureza y limpieza, pero sobre todo por su fidelidad a la fe de Cristo. Bajo este punto de vista, la apostasía es un adulterio [44].

El teólogo romano Hipólito, que piensa según la ideología de San Ireneo, escribe en su comentario al Apocalipsis: "No cesa la Iglesia de dar a luz al Verbo de su corazón. Y dió a luz, se dice, a un hijo varón, que ha de apacentar a todas las naciones; al varón perfecto, Cristo, Hijo de Dios, que fué anunciado como Dios y hombre, a Este da continuamente a luz la Iglesia, cuando instruye a todas las naciones" [45].

Clemente de Alejandría interpreta de muchas maneras el texto de la carta a los Efesios [46]. En lenguaje hímnico, celebra la virginidad y maternidad de la Iglesia: "¡Oh misteriosa maravilla! Uno es el Padre de todos... y uno el Espíritu y en todas partes el mismo. Sólo una es la Madre Virgen. A mí me gusta llamarla Iglesia. Unicamente esta madre no tuvo leche, porque es la única que no fué mujer. Es virgen y madre a la vez; intacta como una virgen, amorosa como una madre. Y llama a sus hijitos y los nutre con la leche santa, con el Verbo hecho niño. Por esto no tuvo leche, porque la leche era el Verbo, con el que alimenta ella a este niño hermoso y querido, al cuerpo de Cristo, la nueva humanidad que se alimenta del Verbo; a la que dió a luz el Señor con dolor de su carne, a la que el mismo Señor envolvió en pañales con su preciosa sangre" [47]. Exhorta a los cristianos a correr hacia esta ma-

dre: "¡Oh, hijos de feliz instrucción! Realicemos la figura hermosa de la Iglesia y corramos como niños pequeños hacia la madre buena; y si somos alumnos del Verbo, glorifiquemos la santa economía por la que el hombre es instruído y santificado como hijo de Dios... y recibe allí por Padre al que aprendió a conocer en la tierra" [48].

Al final de la época martirial, el obispo y mártir Metodio de Filipos examina detalladamente, en su *Symposion*, la relación esponsalicia entre Cristo y la Iglesia y la maternidad de ésta. Dice entre otras cosas: "Con pruebas no despreciables de la Escritura, hemos preparado la tesis de que el primer hombre puede con razón ser relacionado con el mismo Cristo, que no es un mero tipo, semejanza o imagen del Unigénito, sino que es la misma Sabiduría y el Logos. Pues, como agua, el hombre se mezcló con la sabiduría y la vida y se convirtió en lo que era aquella purísima luz que descendió sobre él. Por lo que el Apóstol con certera mano refirió a Cristo lo que se dice de Adán. Y está en perfecta armonía que la Iglesia fuera hecha de sus huesos y de su carne. Por su amor el Verbo, dejando a su Padre que está en los cielos, bajó a unirse con una mujer. Y durmió el éxtasis de la pasión, muriendo voluntariamente por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua (*Eph.* 5, 27), a fin de que recibiese la semilla espiritual y santa, que siembra el mismo que habla y planta en lo profundo del espíritu. La Iglesia concibe y forma como la mujer, para dar a luz y alimentar la virtud. Así, pues, también en ésta se cumple convenientemente el "creced y multiplicaos", aumentando diariamente en grandeza, hermosura y magnitud por la cooperación y comunión con el Verbo, que se inclina aún sobre nosotros y cae en éxtasis por la conmemoración de la pasión. Pues no podía la Iglesia de ninguna manera concebir a los fieles y darlos de nuevo a luz por el baño de la regeneración, si Cristo no se anonadase a Sí mismo por ellos, a fin de ser comprendido por la recapitulación de la pasión, como dije, y muriese de nuevo bajando de los cielos, y, uniéndose a su propia esposa, la Iglesia, hiciera brotar de su costado tal fuerza, que hiciese crecer a todos los que edifican sobre El, los nacidos del baño, y recibiesen de sus huesos y de su carne, esto es, de su santidad y gloria. Pues quienquiera que diga que los huesos y la carne de la sabiduría son la prudencia y la virtud, habla rectísimamente. Y el costado es el Espíritu de la verdad, el Paráclito, de quien reciben los iluminados, y son regenerados convenientemente en la incorrupción. Pues es incomprensible

que nadie participe del Espíritu Santo y se diga miembro de Cristo, si antes no duerme en el éxtasis, viniendo sobre él el Verbo, para, reformado, poder participar de la renovación y restauración del Espíritu, al levantarse del sueño con Aquel que durmió por él. Con propiedad, pues, se llama costado del Logos a Este, al septiforme Espíritu de la verdad, según el profeta. De El tomó Dios, después del éxtasis de Cristo, a saber, después de la Encarnación y pasión, y le preparó "la ayudadora" o compañera, me refiero a las almas identificadas y desposadas con El. Ya que hay muchos lugares de la Escritura donde se llama Iglesia a la misma reunión y multitud de los fieles, puesto que los avanzados en la perfección se reúnen en úna persona y en un cuerpo, el de la Iglesia. Pues los mejores y que más claramente comprenden la verdad, que por la purificación y fe perfectas están inmunizados contra las bajezas de la carne, forman la Iglesia y la ayudadora de Cristo, preparados y desposados con él como una virgen, según el Apóstol, para, recibiendo la semilla pura de la enseñanza, colaborar en la predicación y ayudar a la salvación de los demás. Los aún imperfectos, que comienzan a instruirse, son llevados entre dolores de parto y formados por los más perfectos, como por madres, hasta que nazcan y sean regenerados en la grandeza y hermosura de la virtud; y hechos también éstos Iglesia por la perfección, trabajen en el nacimiento y alimentación de otros hijos, llevando a sazón irreprochablemente en el vaso del alma, como en un seno, la voluntad del Logos" [49].

En las Constituciones apostólicas se dice: "Pues ésta, la Iglesia, es hija del Altísimo, la cual os dió a luz entre dolores y por la palabra de gracia formó en vosotros a Cristo. Participando de El sois sus miembros santos, elegidos..., sois perfectos en la fe por el bautismo, conforme a la imagen de Dios vuestro creador" [50].

Con particular extensión trata San Agustín la maternidad virginal de la Iglesia. Esta, sacada por Cristo de la estirpe corrompida de Adán y hecha esposa pura y virgen, llega a ser madre fecunda por comunicar a otros constantemente su vida, formando con su palabra y sacramentos de pecadores justos, de inicuos santos, de ateos fieles cristianos, incluso a Cristo mismo. Agustín resuelve el problema del ministro indigno de los sacramentos, aludiendo a la maternidad de la Iglesia. Dice: "Pues no dejan de ser regenerados los niños por el hecho de no ser presentados con esa intención por los que les traen al bautismo. Por su medio se cumplen los debidos ministerios y se pronuncian las palabras sacramentales, sin las que

no puede ser consagrado el niño. Pero el Espíritu Santo, que habita en los santos que forman aquella singular paloma de plata por el fuego de la caridad, obra lo que obra aún por el servicio a veces no sólo de simples ignorantes, sino de indignos culpables. Pues los niños son ofrecidos para recibir la gracia espiritual no tanto por quienes les llevan (aunque también por ellos sin son buenos fieles), cuanto por toda la comunidad de los santos y fieles. Pues con razón se entiende que son ofrecidos por todos aquellos a quienes agrada que sean ofrecidos, y de cuya santa y unánime caridad reciben ayuda para conseguir la comunicación del Espíritu Santo. Por tanto, la madre Iglesia entera, que vive en los santos, hace esto, pues toda ella da a luz a todos y a cada uno" [51].

Para citar una voz de tiempos posteriores, nombraremos a la vidente Hildegarda de Bingen: "Y oí una voz del cielo que le decía: "Esta, hijo, será tu esposa para la restauración de mi pueblo. Ella será su madre y regenerará a las almas por la salvación que obrarán el Espíritu y el agua" [52].

La Iglesia es semejante en todo a María. Dió a luz a la cabeza de la Iglesia, y ésta engendra constantemente hijos que forman el cuerpo místico de la cabeza. Engendra y da a luz sus hijos por medio de la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos. La fuente bautismal es el fecundo seno materno del que constantemente brotan nuevos hijos. En una inscripción del baptisterio de Letrán se dice: "En esta fuente la Iglesia, nuestra madre, de su seno virginal da a luz los hijos que ha concebido bajo el aliento de Dios." En la bendición del agua bautismal se dice esta oración: "Mirad, Señor, a vuestra Iglesia y multiplicad en ella nuevos hijos, Vos, que con el torrente de vuestra gracias alegráis vuestra ciudad y en todo el mundo abrís hoy las fuentes del bautismo para renovar las gentes, a fin de que, con el imperio de vuestra majestad, reciban la gracia de vuestro Hijo Unigénito por virtud del Espíritu Santo. El cual, con la secreta intervención de su divinidad, fecunde este agua destinada a la regeneración de los hombres, para que, habiendo recibido esta fuente divina la santificación, vea salir de su seno purísimo la nueva generación, heredera del cielo". Aún con más firmeza y perfección resuenan las alabanzas de la Iglesia madre-virgen en la liturgia oriental.

María concibe y da a luz en el Espíritu Santo; también la Iglesia concibe y da a luz en el Espíritu Santo. María da a luz para una nueva creación, y la Iglesia da a luz a los nuevos hombres.

Pero la relación entre María y la Iglesia va más allá del mero

paralelo. Es una relación de origen, pues los alumbramientos de la Iglesia están condicionados por el parto de María. Lo nacido de María vino al mundo como cabeza de una nueva humanidad. Su parto está ordenado a los alumbramientos de la Iglesia, como la cabeza al cuerpo. A la inversa, los partos de la Iglesia se reflejan en el de María, consuman en cierto sentido lo que comenzó por aquél. De esa manera, el parto de María y los de la Iglesia forman un todo único. Sólo por su concurso nace el "Cristo Total", o sea, el Cristo que se compone de cabeza y cuerpo. María tiene en esto importancia fundamental. La Iglesia recibe lo que Ella realizó y lo continúa como corresponde al plan divino de salvación. María dió a luz a Uno. Pero puesto que de este primer nacimiento se siguen el nacimiento de muchos por la Iglesia, resulta ser María madre de muchos. La Iglesia da a luz a muchos. Pero por ser todos ellos miembros de un cuerpo, se puede también decir de ella que da a luz a uno, siendo madre de la unidad [53]. "El cuerpo de la Iglesia, como su cabeza, nace del Espíritu Santo y de la Iglesia virgen; y de todas las gentes, como de diversos miembros, se constituye un solo hombre nuevo", dice Guitmundo de Aversa [54].

La estrecha relación entre María y la Iglesia justifica un intercambio de afirmaciones, de manera que se puede decir de una lo que en primer lugar se afirma de la otra, y a la inversa. Existe una especie de perichoresis y una comunicación de idiomas, como dice Scheeben. Así se llama a María madre de la Iglesia, por dar a luz al Cristo asociado a su cuerpo místico. Ocasionalmente, algunos Padres llaman a la Iglesia madre de Cristo, incluso madre de Dios, por engendrar al cuerpo vivificado por la cabeza, Cristo [55]. Se podían alegar las palabras de Cristo de que quienes creen en El son su madre y hermanos. Dice así San Gregorio en una homilía: "Debemos saber que quien es hermano y hermana de Cristo en la fe, es su madre por la predicación, pues, como quien dice, da a luz al Señor engendrándole en el corazón de los oyentes. Es su madre, pues por su palabra se engendra el amor del Señor en el espíritu del prójimo" [56]. De modo parecido declara Haymon: "El mismo Señor dice en el Evangelio: "Quienquiera que cumpla la voluntad de mi Padre", etc.... La Iglesia es considerada como madre y como hijo. Porque cuando conduce a alguno a la fe es madre, o sea, le reengendra en la fuente bautismal. En aquellos, en cambio, que se acercan al bautismo y confiesan creer en Cristo, es hijo" [57]. San Agustín explica que, como se dice de la Iglesia que es madre de Cristo, se puede decir de Cristo también que es hijo de la Iglesia [58].

Es más, Cristo nace de nuevo todos los días, es decir, siempre que un hombre se hace cristiano [59]. El monje Anastasio del Monte Sinaí explica hasta el saludo del ángel aplicándolo a la Iglesia: "Bendita eres entre las mujeres tú, vida única, tú, madre vivificante de los fieles, excelsa madre de Cristo, tú, Iglesia santa; y bendito es el fruto de tu vientre, el pueblo único de todas las naciones vivas" [60]

Cuán estrechamente se corresponden el parto de María y los alumbramientos de la Iglesia, se deduce del hecho de que María dió a luz a su Hijo corporalmente, pero alumbró espiritualmente a todo el género humano a una nueva vida; mientras que la Iglesia da a luz espiritualmente a sus hijos a la vida celeste, pero ejerce en la Eucaristía una especie de función maternal con relación a Jesucristo. Feckes lo expresa así: "Como María engendra al Cristo terreno, así la Iglesia al Cristo eucarístico. A la manera como la vida de María gira en torno a la educación y custodia de Cristo, la vida y preocupación más íntima de la Iglesia giran en torno al don Eucarístico; como María regala al mundo el Cristo terreno para que su santa carne lo redima y nazcan hijos de Dios, así la carne y sangre eucarísticas de la Iglesia forman los hijos vivos de Dios. Como María coofrece el sacrificio junto a la cruz, también lo hace la Iglesia toda, por su parte, en cada santa Misa. Como María concibe el tesoro total de las gracias de la Redención para administrarlo espiritualmente como abogada, también la Iglesia lo ha concebido y lo concibe en cada santo sacrificio de nuevo, como si dijéramos, para administrarlo y repartirlo ministerialmente. Como María es la celestial y auténtica abogada cerca de su Hijo, así también la Iglesia tiene la fuerza auténtica y poderosa de la oración por sus hijos" [61].

María y la Iglesia se unen en el modo virginal de su alumbramiento, pues ambas conciben y dan a luz en el Espíritu Santo, no a la manera biológica de la generación natural. Por la virtud del Espíritu Santo concibió María a su Hijo y le dió a luz a la vida terrena. Por la misma virtud engendra la Iglesia a sus hijos a una nueva vida en el Espíritu Santo.

Los Padres ven en su fe lo que tienen de común en la virginidad. Por la fe en el Señor, María y la Iglesia son una misma cosa. Por la fe se entregó María a Dios sin reservas. Ya antes de concebir corporalmente, había concebido a Dios por la fe. Por ella permanece fiel a su vocación hasta la hora de la Cruz. Su fe se mantiene inconmovible también el día de viernes santo. Si la Iglesia es la comunidad de los fieles cristianos, en aquel día la vida del cuerpo

místico se recoge en María. El sábado santo era ella la única en quien se representaba la Iglesia, pues en todos los demás la fe se apagó u oscureció [62]. Según San Buenaventura, María es aquella en quien permaneció firme e inconmovible la fe de la Iglesia [63]. *Por la misma fe se entrega la Iglesia a Jesucristo.* Según San Agustín, la fe incorrupta es la virginidad del corazón [64]. Para Pedro Damiano, la Iglesia es virgen porque guarda incólume e inviolable la fe [65]. La Iglesia se guarda de las herejías, pues la herejía es la pérdida de la virginidad.

Hemos de suponer que María al pie de la cruz aprendió lo que el Resucitado hizo presente a los discípulos de Emaús, que en Cristo se cumplieron las antiguas profecías y que El debía sufrirlo todo para entrar así en su gloria. Miró la cruz con inteligencia de creyente en nombre de la Iglesia, y reconoció en ella la voz unánime de todas las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, y el sentido último de todo acontecer. Su corazón fué traspasado entonces por la espada del dolor, como había profetizado Simeón. Aceptó el dolor en nombre de la Iglesia, que hasta el fin de los tiempos participa por la fe en la cruz del Señor.

María es también el prototipo de la Iglesia en cuanto a la plenitud de gracia y santidad. Está llena del Espíritu Santo y vive en su atmósfera celestial, como también la Iglesia. Es, como ésta, la virgen fiel, inmaculada, el jardín cerrado, la fuente sellada, el tesoro escondido, la torre de David, la casa de oro, la tierra bendita, el santuario del Paráclito, el trono de Dios, la vid mística, la luz inextinguible, el centro de la ortodoxia, la aurora de la mañana, que anuncia la salvación. Las letanías marianas son a menudo letanías de la Iglesia, y a la inversa. Si la Iglesia es el ámbito en que nace la nueva humanidad, María es la célula germinal y su plenitud. Pues Ella ha llegado ya a esa plenitud, hacia la que marcha el pueblo de Dios en peregrinación larga e incansable. María dió cabida en su corazón, conservó en él y recibió, en la venida del Espíritu Santo, lo que atestigua la predicación eclesiástica. En Ella se ha realizado, de manera única e irrepetible, en plenitud total, *lo que participa cada miembro de la Iglesia*, Por eso, para dar el fruto de la fe, tiene que morar en cada uno el alma de María, que glorifica al Señor, y su espíritu, que se regocija en Dios. Cada fiel cristiano, en su entrega al Señor, es marial, como la Iglesia entera lo es en su fe [66].

14. El Cantar de los Cantares ofrece un motivo especial para

comparar a María con la Iglesia, para verlas, incluso, unidas e implicadas.

El hecho de que el Cantar de los Cantares se conserve en el canon judío, demuestra que no se le puede entender como un mero canto nupcial mundano, sino como una *representación parabólica* de la relación amorosa entre el pueblo de Israel y el Dios vivo. Se simboliza en él la idea de que Dios vive unido en matrimonio con su pueblo, idea que nos es transmitida, como ya vimos antes, por Oseas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, así como por el salmo 44.

Puesto que la Iglesia, el neotestamentario pueblo de Dios, asume el papel de sucesora de Israel en el curso de la Historia de la salvación, se le ha tomado por la esposa celebrada en el Cantar de los Cantares. Por vez primera nos encontramos con esta interpretación en el teólogo romano San Hipólito, del siglo III, y fué convinción firme de la tradición eclesiástica. Su interpretación se apoyaba en la exposición corriente en la sinagoga y en la unidad entre Cristo y la Iglesia enseñada por San Pablo y San Juan.

Orígenes introduce a mediados del siglo III una interpretación más lata, o sea, la individual. El fiel particular tiene carácter eclesial. Existe, por eso, una analogía entre el macrocosmos de la Iglesia y el microcosmos del individuo. Las relaciones entre Cristo y la Iglesia, que presenta el Cantar de los Cantares, se entienden como relaciones de Cristo con el alma cristiana. Lo que en un principio se escribió para el pueblo escogido, se interpretó luego como dicho de la comunidad de los fieles creada por Cristo y más tarde de cada uno en particular. Esta ilación se deduce fácilmente, porque el individuo mismo es miembro de la Iglesia y participa, por eso, de todo lo que le pertenece a ésta. De este modo, la interpretación colectiva repercute sobre la individual, y a la inversa. En el curso del tiempo va prevaleciendo ahora una, ahora otra. H. de Lubac, en quien se apoya el presente esquema, dice: "En Teodoreto, Gregorio de Elvira, San Justo de Urgel o San Bruno de Segni, se trata, sobre todo, de las bodas de la Iglesia. Así como en San Gregorio de Nisa, en San Nilo o, en los tiempos modernos, en Luis de la Puente, en Cathius, en San Roberto Belarmino, en San Juan de la Cruz, se trata más bien de las bodas del alma. El "misterio del cántico" aparece entonces describiendo, como si dijéramos, el itinerario de la perfección. Pero del mismo modo que el primer grupo no excluye la prolongación espiritual de su exégesis eclesial, el segundo grupo acepta también esta exégesis como propia. Guillermo de Saint-Thierry se explica en un prólogo con

toda la claridad deseable acerca de esto. En San Gregorio Magno, en San Bernardo, que debe tanto a Orígenes, y en otros, se tienen en cuenta las dos perspectivas igualmente y se advierte mejor cómo se unen entre sí en una exégesis orgánica. No constituyen dos claves a elegir, sino una sola (ídem est), y el reino que esta llave nos abre no es un reino de ilusión. Pues como dice San Ambrosio, "la Iglesia es ciertamente bella en las almas", y, por otra parte, "cada alma es, en cierta manera, por el misterio del sacramento, la Iglesia en su plenitud", como dice San Pedro Damiano" [67].

La aplicación a María apareció sólo en el siglo IX. Para Pascasio Radberto [68] puede, particularmente, entenderse de María lo que en general dice el Cantar de los Cantares de la Iglesia. Ambrosio Auptero en el siglo IX y Pedro Damiano en el XI utilizan la interpretación mariológica en sus sermones de las fiestas marianas. Con Ruperto de Deutz, en el siglo XII, comienza la exposición mariológica del Cantar de los Cantares, en la que se identifica a María con la Esposa en interpretación única.

Grabman, en su obra *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk* [69], dice: "La posición de María frente a la Iglesia la ponen de relieve por vez primera los teólogos medievales, incluyendo a María en el ámbito ideológico del Cantar de los Cantares, el gran cántico de la *unio Christi cum Ecclesia*, de manera que las tres ideas, Cristo, María e Iglesia, aparecen en íntima correlación. Esta interpretación del Cantar de los Cantares, de la que ya se encuentran reminiscencias en San Jerónimo y San Ambrosio, fué empleada desde el siglo XII con predilección, e ingeniosamente expuesta por Felipe de Harvengt, Algerinos de Abbtisvilla, Ruperto de Deutz, Honorio Augustodonense y Alano ab Insulis, y en la escolástica posterior, por Dionisio Cartujano. En Santo Tomás retrocede esta idea al comentario genuino al Cantar de los Cantares. En su exposición del salmo 64 designa, sin embargo, el Aquinate, de manera clara e inteligente, las relaciones íntimas entre Cristo, María y la Iglesia. Compendia, conforme a la profunda concepción de la mística medieval, toda la Iglesia en la idea de "María", pues el amor de los miembros de la Iglesia hacia Cristo, su esposo y cabeza, alcanza la forma más íntima y la medida más alta en el amor de María hacia El.

En la Iglesia oriental, el emperador Matías Cantacuzeno, cuando era monje en el monte Athos, aplicó, en el siglo XIV, esa interpretación a María.

Según la exposición rápidamente difundida en la Iglesia occi-

dental, el Cantar de los Cantares abarca todo lo que se puede decir y cantar de María. Para Ruperto de Deutz, María encarna a la vez el anhelo y la plenitud que expresa la palabra esposa. Sobre todo se advierte, muchas veces, que la búsqueda a que se refiere la esposa en el Cantar de los Cantares no indica imperfección y defecto, sino el ansia grande con que María tiende hacia Dios. Dionisio Cartujano nota con razón que el Verbo de Dios es deseado más ardientemente por aquellos que le poseen que por los que no le tienen. Se mueve con esta afirmación en el ámbito ideológico agustiniano.

La exposición del Cantar de los Cantares, que se aplica a María en la alta Edad Media, no debe entenderse como el abandono de la interpretación eclesiológica y su sustitución por la mariología. Más bien marchan juntas las distintas exposiciones, la universal, aplicada a la Iglesia, la especial, a María, y la individual y corriente, a cada cristiano. Son elementos de un gran misterio de salvación operante en la Iglesia, en María y en cada alma particular. En cada una de ésta obra la Iglesia, y en ella vive cada fiel como miembro del todo. María está en una relación peculiar y única tanto con el todo como con cada uno.

Si María se eleva sobre la totalidad y la multitud de los particulares, esto no significa un oscurecimiento de la Iglesia entera o de los fieles particulares. Más bien participan del resplandor que rodea a María toda la comunidad eclesiástica y cada uno de los fieles. Es, en definitiva, el resplandor de la gloria de Dios, de manera que El mismo es glorificado con la distinción de María; Ella es la gloria de Dios. Con razón dice Cirilo de Alejandría: "Por ti se llama bendito en los Evangelios al que viene en nombre del Señor... Por ti es glorificada la Trinidad... Por ti el Unigénito Hijo de Dios hizo brillar la luz sobre los que estaban sentados en las tinieblas y sombras de muerte" [70].

15. Algunos textos de la época patrística y de la Edad Media podrán aclarar e ilustrar lo dicho. Por primera vez nos encontramos en San Ireneo con una alusión a la equivalencia entre María y la Iglesia. Hace decir a María las proféticas palabras del Magnificat en nombre de la Iglesia. La idea fué aceptada y continuada por el teólogo romano Hipólito. Este da la interpretación siguiente a la bendición que pronunció Moisés moribundo sobre su pueblo. Dice Moisés: "Por la bendición de Dios, su tierra continuará siendo suya y será bendecida con el rocío del cielo (*Deut.* 33, 13, según

el texto de los Setenta). Esto se dice de María, que era la tierra bendita, y el Verbo se hizo carne descendiendo como rocío. Pero igualmente, bien puede afirmarse de la Iglesia, pues fué bendecida por el Señor como tierra santa y paraíso de felicidad; y el rocío es el Señor, el Redentor mismo. Pues nacido de la Virgen, de la Casa santa, heredó esta tierra santa todas las bendiciones del Señor, como se ha mostrado ya según los eones" [71]. En el mismo sentido dice el teólogo sirio San Efrén: "¡Bienaventurada tú, oh Iglesia!, pues vale de ti el profético grito de júbilo de Isaías: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo. ¡Oh misterio patente de la Iglesia!" [72].

Más que cualquier otro doctor de la Iglesia antes de él, habla San Ambrosio de la situación de María con relación a la Iglesia. Examinó muchas veces esta relación de manera profundísima. En el comentario al Evangelio de San Lucas dice: "Hemos aprendido el enunciado de la verdad, el designio (que María es virgen y desposada). Aprendamos también el misterio. Con razón está desposada y es a la vez virgen, por ser imagen de la Iglesia que es inmaculada y está desposada. Nos concibe virgen del Espíritu Santo, virgen que nos da a luz sin gemido. Por eso, quizá, Santa María se desposó con uno (José) y fué llenada por otro (el Espíritu Santo), porque también la Iglesias todas se llenan del Espíritu Santo y de la gracia y, sin embargo, se unen exteriormente a un sacerdote temporal" [73] Como se ve, en la tipología de San Ambrosio, el acento recae sobre la Iglesia particular. Pero se puede decir, sin embargo, que la maternidad virginal de María respecto a Cristo se repite en la Iglesia, según este Padre, y continúa realizándose en Ella, que nos concibe virgen del Espíritu Santo, y nos da a luz sin dolor. Lo que tuvo lugar en la Virgen María por la virtud del Espíritu Santo, sucede de manera sacramental en la Iglesia virgen. Así, pues, en la maternidad divina y virginal de María se representa el misterio de la Iglesia Madre-Virgen [74].

"Así como sólo Cristo abrió el inmaculado seno maternal de María, así abre también Cristo el seno inmaculado y fecundo de la Santa Iglesia Virgen, para engendrar a los pueblos de Dios" [75].

Según San Ambrosio, nada terreno va inherente a la maternidad de la Iglesia, sino que es una maternidad sobrenatural. En ella se une la rica fecundidad con la virginidad incólume. "La Santa Iglesia es inmaculada en la concepción, fecunda en el parto, virgen por la castidad, madre por la descendencia. Nos da a luz virgen, llena, no por obra de varón, sino por el Espíritu. Nos

da a luz virgen, no entre el dolor de sus miembros, sino entre regocijos de ángeles. Nos alimenta virgen, no con leche corporal, sino con la que el Apóstol amamantó la débil complexión del cuerpo que estaba todavía en crecimiento. ¿Qué desposada tiene más hijos que la Santa Iglesia, que es virgen en los misterios, madre en los pueblos, cuya fecundidad atestigua la misma Escritura diciendo: "Los hijos de la abandonada son más numerosos que los hijos de la que tiene varón"? (*Is.* 54, 1). La nuestra no tiene varón, pero tiene esposo, porque tanto la Iglesia en los pueblos, como el alma en cada uno, se desposa con el Verbo de Dios, Esposo eterno, sin merma del pudor, siendo estéril en la ignominia, fecunda en el espíritu"[76].

Según San Ambrosio, se puede decir también de cada uno que da a luz a Cristo y es, por tanto, su madre. Dice así: "El alma fiel se hace "María", concibe a Cristo por la fe, le da a luz espiritualmente, al modo como un día la Magdalena antes de convertirse al Señor, fué llamada por El "mujer", y después de convertida "María"[77]. San Ambrosio dice de la aparición del Resucitado a Magdalena: "Entonces le dijo el Señor: María, mírame. En el tiempo en que no cree, es mujer, cuando empieza a convertirse, es llamada María, esto es, recibe el nombre de la que dió a luz a Cristo, pues es alma que espiritualmente da a luz a Cristo"[78]. De aquí se deduce para el pastor de almas, Ambrosio, el aviso de tender a la santidad: "No todos dan a luz, no todos son perfectos, no todos pueden decir: dimos a luz el espíritu de salud en la tierra (*Is.* 26, 18); no todos son Marías que conciben a Cristo del Espíritu Santo y paren al Verbo... Hay muchos padres por el Evangelio y muchas madres que dan a luz a Cristo. ¿Quién me mostrará los padres de Cristo? El mismo los mostró diciendo: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos...? Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos ése es mi hermano y mi hermana y mi madre." Haz la voluntad del Padre para que seas madre de Cristo. Muchos concibieron a Cristo y no le dieron a luz. Quien da a luz la justicia, da a luz a Cristo; quien da a luz a la sabiduría, da a luz a Cristo; quien da a luz la palabra, da a luz a Cristo"[79].

En su comentario al Evangelio de San Lucas dice: "Tu, alma, que creíste en Dios, sé mujer fuerte como aquélla, sea el alma de la Iglesia sea la Iglesia misma, de la que dice Salomón: "La mujer fuerte, ¿quién la hallará?" (*Prov.* 31, 10)[80].

Según San Ambrosio, cada fiel cristiano debe ser marial, pues concibe al Verbo de Dios. Dice así a propósito de *Lc.* 1, 45: "Bien-

aventurados también vosotros, que oísteis y creísteis, pues el alma que cree, concibe y engendra al Verbo de Dios... Habite en cada uno de vosotros el alma de María, para que alabe al Señor; habite asimismo el espíritu de María, para que se alegre en Dios. Si no hay más que una madre de Cristo, según la carne, sin embargo, Cristo es el fruto de todos, según la fe. Pues toda alma inmaculada y libre de pecado... engendra al Verbo de Dios. Por tanto, un alma así engrandece al Señor al modo como lo hizo el alma de María y al modo también como se alegró su espíritu en Dios su Salvador" [81]. Exhorta otra vez a sus oyentes: "Imitad a aquella a quien tan hermosamente se aplica lo que se dijo de la Iglesia: "Qué bellos son tus pies con las sandalias" (*Cant.* 7, 2), pues es bello el caminar de la Iglesia en la predicación del Evangelio. Es bello, asimismo, el caminar del alma que se sirve de su cuerpo como de calzado para que, sin que nada le estorbe, pueda ir donde le plazca. Con este calzado caminó hermosamente María, la cual, virgen, engendró al autor de la salud sin mezcla alguna de carnal comercio... En consecuencia, son hermosos tanto los pies de María como los de la Iglesia, porque son hermosos los pies de los que evangelizan. ¡Qué hermoso es también lo que en figura de la Iglesia se profetizó de María, siempre que no se consideren tanto los miembros del cuerpo, cuanto los misterios de su alumbramiento! (*Cant.* 7, 1-3)" [82].

En San Agustín resalta con más fuerza que en San Ambrosio la relación de la tipología mariana con la Iglesia toda. La concepción y nacimiento virginales de Cristo son para él un signo del nacimiento espiritual de los cristianos del seno de la Iglesia. "Alegraos, vírgenes de Cristo; la Madre de Cristo es vuestra compañera. No pudisteis engendrar a Cristo, pero os abstuvisteis de engendrar por amor a Cristo. El que no nació de vosotras, ha nacido para vosotras. Sin embargo, si como debierais hacerlo, recordáis sus palabras, sois también vosotras sus madres, porque hacéis la voluntad de su Padre. El mismo dijo: "Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre" (*Mt.* 12, 50). Alegraos, viudas de Cristo; ofrecisteis la santidad de la continencia al que hizo fecunda la virginidad. Alégrate también tú, castidad conyugal; alegraos vosotros, los que guardáis fidelidad a vuestros cónyuges, conservad en el corazón lo que perdisteis en el cuerpo. Donde ya no puede haber una carne libre de concúbito, haya una conciencia virgen en la fe, por la cual toda la Iglesia es virgen. En María una virginidad santa dió a luz a Cristo. En Ana, una viudez avanzada reconoció

a Cristo niño. En Isabel, tanto la castidad conyugal como la senil fecundidad se consagraron a Cristo. Los distintos géneros de vida de los miembros creyentes aportaron a la cabeza cuanto por gracia de ésta les era dado aportar. Por consiguiente, puesto que Cristo es verdad, paz y justicia, concebidle en la fe y engendradle en las obras, para que vuestro corazón realice en la ley de Cristo lo mismo que María realizó en sus entrañas. ¿Cómo no vais a pertenecer al parto de la Virgen, siendo así que sois miembros de Cristo? María dió a luz a vuestra cabeza; vosotros, a la Iglesia. Porque también la Iglesia es virgen y madre: madre, por sus entrañas de caridad, y virgen, por la integridad de su fe y de su piedad. Engendra pueblos que son, sin embargo, miembros de Aquel que la tiene por cuerpo y por esposa, imitando también en esto a la Virgen, porque en muchos es madre de la unidad [83]. Se dirige una vez así este Santo Padre a su oyentes: "Lo que admiráis en la carne de María realizadlo en las intimidades de vuestra alma. El que con el corazón creyere en la justicia, engendra a Cristo; el que con la boca le confiese, para la salvación le da a luz (*Rom.* 10, 10). Así, sobreabunde la fecundidad y establézcase la virginidad en vuestras almas" [84].

En otro sermón expone San Agustín: "La Iglesia es virgen. Quizá alguien me diga: si es virgen, ¿cómo engendra hijos?; y si no engendra hijos, ¿cómo dimos nuestros nombres para nacer de sus entrañas? Respondo: Es virgen y a la vez engendra; imita a María que engendró al Señor. ¿No era virgen María y, sin embargo, engendró permaneciendo virgen? Lo mismo la Iglesia: engendra y es virgen. Y si reflexionas más detenidamente, también engendra a Cristo, porque los bautizados son miembros de Cristo. "Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros" (*1 Cor.* 12, 27). Luego, si engendra a los miembros de Cristo, es del todo semejante a María" [85].

La virginidad de la Iglesia consiste, según el Doctor africano, en que guarda íntegra la fe de Cristo. Ante todo, fué San Agustín quien interpretó esta idea de la virginidad de la Iglesia como su misterio mariano. Dice en un sermón de Navidad: "La Iglesia virgen celebra hoy el parto de la Virgen, ya que a ella se dirige el Apóstol cuando dice: "Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen" (*II Cor.* 11, 2)... ¿Por qué como virgen casta, sino en la integridad de la fe, de la esperanza y del amor? Por consiguiente, María guardó antes en el cuerpo la virginidad que luego llevaría Cristo al corazón de la Iglesia... No hu-

biera podido la Iglesia ser virgen, si no fuera su Esposo hijo de virgen" [86].

En el sermón 213 dice: "Hizo virgen a la Iglesia, que lo es en la fe. La Iglesia tiene pocas vírgenes, según la carne, consagradas a Dios. No obstante, debe tener a todos, tanto hombres como mujeres, vírgenes según la fe" [87].

En otro sermón exclama: "Ea, amadísimos, considerad cómo la Iglesia—esto es sabido—es esposa de Cristo, cómo es madre de Cristo—esto es más difícil de comprender, pero es cierto—. María, la Virgen, le precede como imagen suya. ¿Por qué, os pregunto yo, es María Madre de Cristo, sino porque da a luz a los miembros de Cristo? Vosotros a los que hablo, vosotros sois los miembros de Cristo. ¿Quién os ha dado a luz? Escuchad la voz de vuestro corazón. La Madre Iglesia. Esta madre santa, venerada, igual a María, da a luz y es, sin embargo, virgen; da a luz a Cristo, pues vosotros sois los miembros de Cristo" [88].

En un sermón de Pascua, que se atribuye a Eusebio de las Galias o a Cesáreo de Arles, se dice: "Alégrese la Iglesia de Cristo, que, a semejanza de la bienaventurada María, enriquecida por la operación del Espíritu Santo, se hace madre de una prole divina... Mirad cuántos hermanos nos ha dado desde su integridad en una sola noche, la Iglesia, madre y esposa fecunda... Comparemos, si os place, estas dos madres; su maternidad fortalecerá nuestra fe en ellas. La sombra del Espíritu Santo colmó secretamente a María, y la infusión del Espíritu Santo en la fuente bendita obró lo mismo en la Iglesia. María engendró sin pecado a su Hijo, y la Iglesia destruyó el pecado en aquellos que engendró. De María nació lo que era desde el principio; de la Iglesia renació lo que se perdió al principio. Aquélla engendró en favor de los pueblos; ésta, a los mismos pueblos. Aquélla, como sabemos, permaneciendo virgen, sólo engendró un Hijo; ésta incesantemente está dando a luz por obra de su Esposo virgen" [89].

San Beda dice: "Todavía hoy, y así hasta la consumación de los siglos, está siendo concebido el Señor en Nazaret y está naciendo en Belén, siempre que cualquier oyente, después de haber recibido la flor de la palabra, se transforma en casa del Pan eterno. Cada día, en las entrañas virginales, esto es, en el espíritu de los fieles, es concebido por la fe y alumbrado por el bautismo. Cada día la Iglesia, madre de Dios, siguiendo a su maestro, sube de Galilea, que significa "la rueda giratoria" de la vida mundana, a la ciudad de Judá, es decir, a la ciudad del reconocimiento y de la alabanza, y

presenta al rey eterno la ofrenda de su devoción. Además, la Iglesia, siendo a semejanza de la bienaventurada Virgen María, esposa a la vez que inmaculada, nos concibe virgen del Espíritu Santo y virgen nos da a luz, sin sufrir los dolores del parto" [90].

Isaac de Stella dice: "La cabeza y cuerpo de Cristo forman uno solo. No obstante, este Uno es Hijo de Dios en el cielo e Hijo de una madre en la tierra. Son muchos hijos y un solo Hijo. Así como la cabeza y el cuerpo son a la vez un hijo y muchos hijos, así María y la Iglesia son una madre y muchas madres, una virgen y muchas vírgenes. Ambas son madres y ambas vírgenes por obra del mismo Espíritu, sin la menor contaminación carnal. Las dos, inmaculadas, dan hijos a Dios Padre. Aquélla, absolutamente libre de todo pecado, engendró la Cabeza en favor del cuerpo; ésta, por su parte, ofreció el cuerpo a la Cabeza, para remisión de todos los pecados. Las dos son madres de Cristo, pero ninguna de ellas sin la cooperación de la otra engendra al Cristo total. Por eso, lo que en las Escrituras, que están inspiradas por Dios, se dice universalmente de la Iglesia, madre virginal, se entiende con toda exactitud como dicho particularmente de la Virgen María, y lo que se afirma de la Virgen María especialmente, se afirma en un plano más general de la virgen madre Iglesia... Del mismo modo, de cualquier alma creyente se puede decir con toda verdad que es esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo, hija y hermana, virgen y fecunda. La misma Sabiduría de Dios, que es el Verbo del Padre, nos habla universalmente respecto de la Iglesia, especialmente respecto de María e individualmente respecto del alma creyente" [91].

San Alberto Magno declara en su comentario al Apocalipsis: "Día a día la Iglesia da a luz al mismo Cristo por la fe en el corazón de los que escuchan" [92].

§ 9

Contribución de María a la Redención

Planteamiento del problema.

1. Hoy, en teología, se discute larga y vivamente la cuestión sobre si María ha aportado alguna contribución a la Redención verificada por Cristo. No cabe duda de que como Madre del Señor

abrió a Dios el camino a la historia humana. Su respuesta al mensaje del ángel no sólo le alcanzaba a Ella personalmente, sino a toda la Humanidad. No la dió simplemente en nombre propio, sino en el de todos, realizando una función pública. Así lo atestigua la Sagrada Escritura y así lo creyeron los Padres. El carácter público del asentimiento de María se revela más preciso en el Magnificat y en el paralelismo Eva-María, de elaboración patrística. Acerca de todo esto queda ya dicho lo más importante.

Con todo, se pregunta si María tuvo alguna otra participación superior en la obra redentora de Cristo. El problema no está en si tuvo parte viva en los tormentos y muerte de su Hijo o en si estuvo íntimamente unida con El en su obra salvadora. Lo estuvo, indudablemente. El problema que aquí nos ocupa trata de investigar la posible eficacia, en orden a la Redención misma, de la participación de María en la vida de su Hijo, y, en consecuencia, a la posible colaboración inmediata en la actividad salvífica del Señor, de tal manera que sin ella la obra de Cristo hubiese quedado incompleta. En la Redención, ¿está María asociada a Jesucristo hasta el punto de que pueda llamársela "Corredentora"? Su propia actividad, su co-vivir y su co-sufrir con Cristo, ¿han penetrado en la obra de Este de tal modo que se integren en la Redención?

Las opiniones de los teólogos en esta cuestión divergen todavía extremadamente. Por nuestra parte trataremos, partiendo de las discusiones actuales, de profundizar en el Magisterio de la Iglesia.

Como punto de partida fijaremos el hecho de la participación de María en la obra redentora del Señor. A esto seguirá la interpretación de la misma.

El hecho de la cooperación de María a la obra redentora de Jesucristo.

2. Desde León XIII hasta Pío XII son varias las declaraciones pontificias en favor de la contribución efectiva de María a la Redención. Pertenece, además, a la actual conciencia católica de la fe.

De las declaraciones doctrinales pontificias copiaremos los siguientes textos [1]. Dice León XIII en la encíclica *Octobri Menser*, de 1891:

"Mas tan pronto como fué llevada a cabo la salvación de nuestro linaje por el misterio de la cruz, y fué fundada en la tierra, y debidamente establecida, la Iglesia, administradora de la misma salvación, por medio del

triunfo de Cristo, comenzó desde entonces, y por cierto con gran pujanza, una nueva providencia o economía divina en bien de su nuevo pueblo.

Hemos de mirar los planes divinos con gran respeto. El eterno Hijo de Dios, queriendo tomar la naturaleza humana para redimir y glorificar al hombre, y estando a punto de desposarse de alguna manera místicamente con el universal linaje de los hombres, no lo realizó sin el libre consentimiento de la Madre designada para ello que, en cierto modo, desempeñaba el papel del mismo linaje humano, conforme a la brillante y verdaderísima sentencia del Aquinate: "Por la anunciación se aguardaba el consentimiento de la Virgen, que hacía las veces de toda la naturaleza humana" (S. Th. III, q. 30, a. 1). De donde se da pie para afirmar, con no menor verdad que propiedad, que del inmenso tesoro de todas las gracias que trajo el Señor, pues "la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo" *(Io.* 1, 17), por divina voluntad, no se nos distribuye nada sino por María; de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre.

¡Cuánto resplandece en este plan divino la sabiduría y misericordia! ¡Qué plan tan apropiado éste a la debilidad y fragilidad humana! Pues así como creemos y alabamos la bondad infinita de Dios, así creemos y reverenciamos su infinita justicia; y así como correspondemos al amantísimo Salvador derrochador de su sangre y vida, así también temblamos ante el mismo, juez inexorable; por lo cual, los que se sienten reos de crímenes y tiemblan por ellos, necesitan un intercesor y patrono que goce de gran entrada ante Dios y sea de tan gran benignidad, que no rehuya el patronato de los que totalmente desesperan e infunda la esperanza de la divina clemencia en los afligidos y anonadados.

María misma es esa criatura que desempeña este papel de una manera eminentísima: poderosa es, por cierto, Madre del Dios Todopoderoso; más asequible, benignísima, en sumo grado condescendiente, cosa que nos sabe más dulce. Tal nos la dió Dios, que le infundió sentimientos puramente maternales que no respiran sino amor y perdón, precisamente porque la escogió para Madre de su Unigénito; tal nos la mostró de hecho Jesús al querer espontáneamente someterse y dar gusto a María como un hijo a su madre; tal la declaró públicamente desde la cruz cuando, en la persona del discípulo Juan, le confirió la universalidad del género humano para que cuidase de ella y la guardase en su regazo; tal finalmente, se entregó ella misma, pues, habiendo abrazado con gran amor la herencia de gran trabajo dejada por su Hijo moribundo, comenzó inmediatamente a derrochar en todos sus maternales desvelos" [2].

El mismo Papa explica en la *Magnae Dei Matris* (1892):

"María, de igual manera, escogida para ser la Madre de nuestro Señor Jesucristo, que es nuestro hermano, fué por tal privilegio elevada sobre todas las madres para que derramase sobre nosotros y nos prodigase su misericordia. Además, si somos deudores a Cristo por habernos hecho par-

ficipar del derecho que propiamente le pertenece de tener a Dios por Padre, de darle tal nombre, le debemos igualmente el habernos comunicado tiernamente el derecho de tener a María por madre y de llamarla por nombre tal. Y como la misma naturaleza ha hecho del nombre de madre el más dulce de los nombres, y del amor maternal el tipo del amor tierno y previdente, la lengua no puede expresar ya más; pero las almas piadosas sienten cuán grande sea la llama de un afecto generoso y sincero en María, que es nuestra madre, no humanamente, sino por Cristo. Añadamos que Ella ve y conoce mucho mejor que nadie lo que nos concierne: los auxilios de que necesitamos en la vida presente, los peligros públicos o privados que nos amenazan, las dificultades y los males con que nos encontramos y la viva lucha que sostenemos por la salvación de nuestra alma contra enemigos encarnizados; y en todo esto y en las demás pruebas de la vida, mejor que nadie puede y desea llevar a sus hijos queridos el consuelo, la fuerza, los auxilios de todo género. Por esto acudamos a María sin miedo, sin flojedad, suplicándola con fervor ardentísimo, por los lazos maternales que la unen tan estrechamente a Jesús y a nosotros; invoquemos con piedad su asistencia por medio de la oración que Ella misma ha designado, y que le es tan grata, para poder descansar con seguridad y alegría en la protección de tan buenísima Madre" [3].

En la *Auditricem populi*, de 1895:

"Imposible de todo punto manifestar hasta dónde llegaron los efectos de su gloria e influjo desde el momento en que se vió elevada al pináculo de la gloria, al lado de su divino Hijo, en el trono esplendente que convenía a su altísima dignidad y a sus singularísimos méritos. Pues desde aquellas luminosas alturas, Ella por voluntad de Dios comenzó a velar por la Iglesia y a otorgarnos su maternal protección, de tal modo que, después de haber sido cooperadora en la obra maravillosa de la Redención humana, vino a ser para siempre la dispensadora de las gracias, frutos de esa misma Redención, habiéndosela otorgado para ello un poder cuyos límites no pueden columbrarse. Por esta razón, las almas cristianas se sienten muy impulsadas hacia María, como movidas por cierto instinto natural, por esta razón comunican a esta Madre amantísima sus designios y sus obras, sus alegrías y sus tristezas; y en todas las vicisitudes de la existencia confían a sus cuidados y bondad sus personas y cosas como verdaderos hijos. Por esta razón se elevan a María amplísimas alabanzas en todas las naciones y en todos los ritos, que van multiplicándose a través de las edades. Háseles llamado, entre otros muchos nombres, "Nuestra Señora, Nuestra Mediadora" (S. Bern., *Serm. 2 Adv. del Señor*, núm. 5), la "Reparadora del mundo" (S. Tarasio, *Discurso en la Presentación de la Madre de Dios*), "Dispensadora de las gracias de Dios" en el Ofic. de los Griegos, 8 de diciembre, Theotokion, después de la Oda 9) [4].

En la Encíclica *Fidentem piumque*, del año 1896, se lee:

"¿Por ventura, hay alguno que tenga por excesiva y reprenda la gran confianza que de esa manera tenemos depositada en la defensa y ayuda de la Virgen? Es muy cierto, lo confesamos, que el nombre y oficio de perfecto conciliador no dice perfectamente sino con Cristo, pues El solo, hombre y Dios a un tiempo, reconcilió el linaje humano con el Padre soberano: "Un solo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó por el rescate de todos" (*1 Tim.* 2, 5-6). Empero, como enseña el Angélico, "si no hay dificultad que otros en cierto sentido puedan llamarse mediadores entre Dios y los hombres, en cuanto que cooperan a la unión del hombre con Dios, disponiéndole y siendo instrumentos suyos para ella" (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 26, a. 1), como son los ángeles y los santos los profetas y los sacerdotes de entrambos Testamentos, evidentemente dice bien con la Virgen excelsa, y por cierto con más esplendidez, prerrogativa tan gloriosa. Pues absolutamente nadie puede pensar que haya existido o pueda existir alguien que se pueda parangonar con Ella en el trabajo de reconciliar los hombres con Dios. Ella, en efecto, trajo el Salvador a los hombres que se precipitaban en una ruina eterna, ya entonces cuando con admirable consentimiento aceptó "en nombre de toda la naturaleza humana" (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 30, a. 1), la nueva del misterio pacificador traída a la tierra por el ángel. Ella es "de quien nació Jesús", su Madre verdadera, y por esto precisamente digna y gratísima "Mediadora ante el Mediador".

Y como los misterios de estas cosas se propongan ordenadamente a la memoria y consideración de las almas piadosas con el rezo del Rosario, brilla por lo mismo a la par la intervención de María en nuestra reconciliación y salvación. Y no puede uno menos de bañarse en dulcedumbre siempre que la contempla ora derramando las gracias divinas en casa de Isabel, ora mostrando el tierno infante a los pastores, reyes y al anciano Simeón. ¿Y qué si uno considera que la sangre de Cristo derramada por nosotros, y que los miembros terriblemente llagados por el Padre "como precio de nuestra libertad" no son sino carne y sangre de la Virgen? "Porque la carne de Jesús es carne de María; y aunque haya sido engrandecida con la gloria de la Resurrección, sin embargo, la naturaleza de la carne fué y es la misma que recibió de María" (PL. 40, 1141, 1145, de autor desconocido; de la Asunción de nuestra Señora, c. 5)" [5].

En la Encíclica *Ad diem illum laetissimum*, de Pío X, del año 1904, se expone:

"¿No es María la Madre de Cristo? Ella es, por tanto, también nuestra Madre. Porque hay que sentar que Jesús, Verbo hecho carne, es a la vez el Salvador del género humano. Pero en tanto que el Hombre-Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como Redentor de nuestra raza tiene

un cuerpo espiritual, o, como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos unidos a El por la fe. "Muchos formamos en Cristo un cuerpo" (*Rom.* 12, 5). Pero la Virgen no concibió sólo al Hijo de Dios para que, recibiendo de Ella la naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también, para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el Salvador de los hombres. Lo cual explican las palabras de los ángeles a los pastóres: "Hoy os ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor" (*Lc.* 2, 11). También en el casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual, formado por todos aquellos "que debían creer en El"; y se puede decir que, teniendo a Jesús en su seno, María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la vida. Por tanto, todos los que estamos unidos a Cristo, somos, como dice el Apóstol, "miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos" (*Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común. "Madre espiritual, sí, pero Madre realmente de los miembros de Cristo, que somos nosotros" (S. Agustín, *De sancta virginitate*, c. 6, n. 6). Si, por tanto, la bienaventurada Virgen es a la vez Madre de Dios y de los hombres, ¿quién puede dudar que Ella emplee toda su influencia cerca de su Hijo, "Cabeza del cuerpo de la Iglesia" (*Col.* 1, 18), *a fin de que derrame sobre nosotros, que somos sus miembros, los dones de* su gracia, especialmente el de que le conozcamos y "vivamos por El?" (*I Io.* 4, 9).

Pero no es la única alabanza de la Virgen el haber dado "al Unigénito Dios, que había de nacer de humanos miembros, su carne" (S. Beda Ven. 1, 4, in *Lc.* 11), para que así se hiciese víctima para la salvación de los hombres; su misión fué también guardar esa víctima, alimentarla y presentarla al altar en el día fijado. También entre María y Jesús hay perpetua sociedad de vida y de sufrimiento, que hace que se les pueda aplicar por igual la frase del profeta: "Se ha gastado mi vida en dolor y mis años en gemidos" (*Ps.* 30, 11). Y cuando llegó para Jesús la hora suprema, se vió a la Virgen de pie junto a la cruz, horrorizada por el espectáculo; "dichosa, sin embargo, porque su Unigénito era ofrecido por la salvación del género humano, y, además, tanto padeció con El, que, si hubiera podido, hubiera sufrido con más gusto Ella todos los tormentos que sufrió el Hijo" (S. Buenav. *I Sent.*, d. 48 ad litt., dub. 4). La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos entre María y Jesús, es que María "mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido" (Eadmero, *De excellentia Virg. Mariae*, c. 9), y, por tanto, la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre.

Seguramente se puede decir que la dispensación de esos tesoros es un derecho propio y particular de Jesucristo, porque son el fruto conseguido únicamente con su muerte; El mismo es, por su naturaleza, el Mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, por razón de esta sociedad de dolores y de angustias, ya mencionada, entre la Madre y el Hijo, se ha concedido

a la augusta Virgen que sea "poderosísima Mediadora y conciliadora de todo el orbe ante su Unigénito Hijo" (Pío IX, *Inefabilis Deus).* La fuente es, por tanto, Jesucristo, y "de su plenitud recibimos todos" *(Io.* 1, 16); "de quien todo el cuerpo es trabado y unido recibe por todas las junturas de comunicación... el aumento del cuerpo para su perfección mediante la caridad" *(Eph.* 4, 16)" [6].

El Papa Pío XI dice en la *Lux veritatis,* del año 1931:

"Pero en el oficio de la maternidad de María, hay también, venerables hermanos, otra cosa que juzgamos se debe recordar y que encierra, ciertamente, mayor dulzura y suavidad. Y es que, habiendo María dado a luz al Redentor del género humano, es también Madre benignísima de todos nosotros, a quienes Cristo nuestro Señor "quiso tener por hermanos" *(Rom.* 8, 29.) Porque, como dice nuestro predecesor, de feliz memoria, León XIII, "así quiso Dios darnos a María cuando por lo mismo que la eligió para madre de su Unigénito, la infundió sentimientos de madre que sólo respiran amor y perdón; así nos la mostró Jesucristo con sus obras cuando quiso de buen grado estar sujeto y obedecer a María como un hijo a su madre; así nos la señaló desde la cruz cuando, en la persona de su discípulo Juan la encomendó al cuidado y patrocinio de todo el género humano; así, finalmente, se nos dió Ella misma cuando, recogiendo con magnánimo corazón aquella herencia de tan inmenso trabajo que su Hijo moribundo la dejaba, comenzó al punto a ejercer con todos su oficio de madre" *(Octobri mense,* 22 septiembre 1891)" [7].

El Papa Pío XII expone en la *Mystici Corporis Christi,* del año 1943:

"La Virgen Madre de Dios, cuya alma santísima fué más que todas las demás creadas por Dios, llena del Espíritu divino de Jesucristo, haga eficaces, venerables hermanos, estos nuestros deseos, que también son los vuestros, y nos alcance a todos un sincero amor a la Iglesia; Ella que dió su consentimiento, "en representación de toda la naturaleza humana", a la realización de "un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana" (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 30 a. 1). Ella fué la que dió a luz, con admirable parto, a Jesucristo nuestro Señor, adornado ya en su seno virginal con la dignidad de Cabeza de la Iglesia, como que era la fuente de toda vida sobrenatural; la que al recién nacido presentó como Profeta, Rey y Sacerdote a aquellos que de entre los judíos y de entre los gentiles habían llegado los primeros a adorarle. Y además, su Unigénito, cediendo en Caná de Galilea a sus maternales ruegos, obró un admirable milagro, por el que "creyeron en El sus discípulos" *(Io.* 2, 11). Ella fué la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con

el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado; de tal suerte que la que era madre corporal de nuestra Cabeza fuera, por un nuevo título de dolor y de gloria, Madre espiritual de todos sus miembros. Ella fué la que, por medio de sus eficacísimas súplicas, consiguió que el Espíritu del divino Redentor, otorgado ya en la cruz, se comunicara en prodigiosos dones a la Iglesia, recién nacida el día de Pentecostés. Ella, en fin, soportando con ánimo esforzado y confiado sus inmensos dolores, como verdadera reina de los mártires, más que todos los fieles "cumplió lo que resta de padecer a Cristo en sus miembros... en pro de su Cuerpo Místico que es la Iglesia" (*Col.*, 1, 24); y prodigó al Cuerpo Místico de Cristo, nacido del Corazón abierto de nuestro Salvador (Cfr. Off. SSmi. Cordis, hymn. ad vesper.), el mismo materno cuidado y la misma ingente caridad con que calentó y amamantó en la cuna al tierno Niño Jesús" [8].

Dice el mismo Papa en la Encíclica *Munificentissimus Deus* (1950):

"De tal modo, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad "con un mismo decreto" *(Ineffabilis Deus)* de predestinación, inmaculada en su concepción, Virgen sin mancha en su divina Maternidad, generosa socia del divino Redentor, que obtuvo un pleno triunfo sobre el pecado y sobre sus consecuencias, al fin, como supremo coronamiento de sus privilegios, fue preservada de la corrupción del sepulcro; y vencida la muerte, como antes por su Hijo, fué elevada en cuerpo y alma a la gloria del cielo, donde resplandece como Reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos" (Cfr. *1 Tim.* 1, 17) [9].

Estos textos demuestran que no cabe dudar del hecho de una colaboración de María a la Redención. Este hecho pertenece al depósito de la conciencia cristiana de la fe. Sin embargo, aún subsiste la cuestión sobre como ha de entenderse la doctrina afirmada en las encíclicas pontificias.

Sentido de la participación de María en la Redención

3 Por las declaraciones pontificias, ningún elemento queda desconectado de la Revelación. La contribución de María hay que entenderla más bien de tal modo que se inserte en la totalidad de la Revelación divina. Por tanto, sólo puede ser explicada sobre la base del dogma de que únicamente Dios puede liberar al hombre de su pecado, siendo éste absolutamente incapaz de ello. No existe la autorredención. Este es un dogma fundamental de la revelación. Está definido en el Concilio de Trento que, en la sesión sexta de-

finió lo siguiente: "En primer lugar declara el Santo Concilio que, para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación, es menester que cada uno reconozca y confiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán (*Rom.* 5, 12; *1 Cor.* 15, 22), "hechos inmundos" (*Is.* 64, 4) y como dice el Apóstol, "hijos de ira por naturaleza" (*Eph.* 2, 3), según expuso en el decreto sobre el pecado original, hasta tal punto "eran esclavos del pecado" (*Rom.* 6, 20) y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza, mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío, aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado. De ahí resultó que el Padre celestial, "Padre de la misericordia y Dios de toda consolación" (*II Cor.* 1, 3), cuando llegó aquella bienaventurada "plenitud de los tiempos" (*Eph.* 1, 10; *Gal.* 4, 4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús, el que antes de la Ley y en el tiempo de la Ley fue declarado y prometido a muchos santos Padres (cfr. *Gen.* 49, 10 y 18), tanto para redimir a los judíos que estaban bajo la Ley como para que "las naciones que no seguían la justicia aprehendieran la justicia" (*Rom.* 9, 30) y todos "recibieran la adopción de hijos de Dios" (*Gal.* 4, 5). A Este "propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados" (*Rom.* 3, 25), "y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo" (*1 Io.* 2, 2)" [10].

El mismo Concilio dice en el canon 1: "Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema" [11]. Ya antes, en el *Decretum pro Iacobitis*, había declarado el Concilio de Florencia: "Jesucristo Señor nuestro, quien, concebido sin pecado, nacido y muerto al borrar nuestros pecados, El solo con su muerte derribó al enemigo del género humano..." [12]

4. El Antiguo Testamento en su totalidad es un testimonio unánime de que sólo Dios puede llevar a cabo la salvación del hombre postrado por culpa suya en la indigencia y en la muerte, así como también de que en su incomprensible misericordia ha decidido salvar realmente al perdido. Describe cómo Dios realizó paso a paso su decreto salvífico en un largo proceso histórico, en lucha permanente con el hombre por el hombre, es decir, por su salvación.

El testimonio neotestamentario coincide con el paleotestamenta-

rio en que la Redención no es una posibilidad humana, sino exclusivamente divina. Supera sustancialmente a la testificación paleotestamentaria en el mensaje de que el Jesús histórico es el Salvador prometido por Dios. El Magnificat y el Benedictus celebran los destinos divinos recogidos en el Antiguo Testamento, los cuales desembocan en el acontecimiento de la Encarnación.

Los Evangelios sinópticos y los *Hechos de los Apóstoles* proclaman como Redentor del mundo al Jesús crucificado y resucitado. Pero es el mismo Padre quien, a través de Cristo, ha realizado la obra redentora; la efectúa por medio de su Ungido (*Lc.* 23, 35; 2, 26; *Mt.* 26, 63; *Act.* 2, 36; 3, 18, 20; 4, 26 sigs.; 5, 42). No hay hombre capaz de realizar esta tarea, ni siquiera aquellos a quienes en otro campo se les llama poderosos, más bien son ellos los menos capaces. San Marcos (10, 23-27; cfr. *Mt.* 19, 23-26) nos cuenta el siguiente sucedido: "Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda! Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuán difícil es entrar en el reino de los cielos, es más fácil a un camello pasar por el hondón de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios. Más aún se espantaron y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse? Fijando en ellos Jesús su mirada, dijo: A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible."

Cuanto se dice especialmente de los ricos, entregados al poder increíblemente decisivo de la riqueza, afecta fundamentalmente a cualquier hombre, así lo oyeron para su asombro los Apóstoles de labios de Jesús. El camino de la salvación está cerrado a los hombres, por más que quieran intentarlo, sean pobres o ricos. Sólo queda la esperanza de que Dios está por encima de todas las posibilidades e imposibilidades humanas. Todo está rendido a su posibilidad inédita. Sin Cristo la situación humana es insalvable. La humanidad es como el hombre que ha caído en manos de ladrones y ha quedado medio muerto. No puede levantarse si no acude el samaritano compasivo que venda sus heridas y le conduce al albergue del amor divino (*Lc.* 10, 30-37). Unicamente Dios puede establecer el nuevo principio, necesario para que después del pecado subsistan todavía el sentido y la esperanza, la santidad y la salvación. La obra redentora surge de su Corazón.

Dios actúa a través de Cristo, el siervo de Yavé, a quien el Padre ha encomendado una misión difícil (*Act.* 3, 13, 26; 4, 27, 30;

13, 23). Para ello Dios le ha ungido con el Espíritu Santo y con poder (*Act.* 10, 38 sigs.). Por esto los prodigios que realiza son señales de la omnipotencia divina (*Act.* 2, 22). Su evangelio de paz es el mensaje de Dios a su pueblo (*Act.* 10, 36). Su vida entera transcurre al ritmo de la hora precisa señalada por Dios (*Act.* 2, 23; 3, 18; 4, 27 sigs). Su misma muerte no es ningún azar, sino eterna disposición divina. De ahí que los que detentan el poder no puedan ajusticiarle en ningún momento anterior al designado por Dios (*Lc.* 13, 31-35). Aun su resurrección de entre los muertos es obra divina (*Act.* 2, 24; 2, 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40). Dios es también el que eleva a Jesús, el que lo asciende, con su cuerpo resucitado, al cielo (*Act.* 2, 33-36; 1, 2. 9. 11. 22). Dios se reserva y decide los "tiempos y momentos" en que manifestará su poder soberano (*Act.* 1, 7). Dios, en la época que haya designado enviará a Cristo Jesús para consumar a través de El la obra redentora iniciada en la muerte y en la resurrección (*Act.* 3, 20 sigs.).

En la teología paulina la vida, la muerte y la resurrección de Cristo son la verificación histórica de una eterna economía divina. Con Cristo el amor de Dios se ha acogido a las formas existenciales del tiempo (*Eph.* 1, 1-12). Sólo el llamado por Dios accede a la salvación y a la santidad, a la gracia y a la paz, y únicamente él puede participar de las riquezas de la salud (*Rom.* 1, 6). La salvación procede estrictamente del poder de Dios, con exclusión de cualquier otro (1, 16); de El viene la justificación (1, 17). Ninguna actividad humana puede remontar el pecado (*Rom.* 3, 20). En este punto todos se encuentran en la misma situación: en el límite de su propio poder. La salvación no viene de la filosofía griega, ni de la política romana, ni de la religiosidad judía, sino sólo de la benevolencia de Dios, el único que realiza el milagro de la salud. Nadie puede gloriarse; el honor corresponde exclusivamente a Dios (*Rom.* 3, 21-31). Unicamente El puede substraer el mundo a las tinieblas y encender la luz en la oscuridad. Por pura misericordia ha desbaratado el odio humano alumbrando el amor en el reino del odio perpetuo. En Cristo Jesús, en su muerte, se ha manifestado la voluntad graciosa de Dios que nos ha salvado (*Hebr.* 2, 9; 4, 16).

También en San Juan es el Padre quien ha enviado a Cristo (5, 36; 7, 38; 12, 44-50). Por esto el mismo Dios habla y actúa en el hombre a través de las palabras y obras de Cristo (5, 10-23; 5, 43; 3, 2; 3, 21). Dios determina el curso de esta vida (2, 4). Su muerte, incluso, obedece a un designio del Padre (3, 16), que fija su hora hasta el punto de que los enemigos nada puedan hacer antes

de su llegada, aun cuando parezca que no tienen más que cogerla con sus manos (10, 39).

Por consiguiente, es una verdad estrictamente revelada que únicamente Dios puede salvar al hombre. De hecho lo ha efectuado a través de su Hijo encarnado, nuestro Señor Jesucristo, el enviado del Padre, el autorizado por Este para la Redención. Por esto Jesús pertenece a la vertiente de Dios. En vistas a la obra que le encomendó su Padre, está inmune del pecado y consagrado a Dios. Sin embargo, pertenece también al lado humano. Excepto en el pecado se hizo uno de nosotros en todo (*Hebr.* 4, 15). Asumió una verdadera naturaleza humana, incluso sus debilidades y su mortalidad. Supondría un desconocimiento del testimonio escriturario, y una oposición a él —rozando el monofisitismo condenado por la Iglesia—, el afirmar unilateralmente el lado divino de Jesucristo. Cristo pertenece tanto a Dios como a los hombres. Esto es decisivo para su función salvadora. Sólo por esta su doble vinculación puede volver a reconciliar al hombre con Dios.

En el epistolario paulino esta su posición intermedia queda expresada por la palabra Mediador (*Gál.* 3, 19 sigs; 1 *Tim.* 2, 5 sigs.; *Hebr.* 8, 6). El paralelismo Adán-Cristo, descubre a San Pablo la significación de Cristo en la historia humana. Así como Adán es el mediador de la condenación, Cristo lo es de la vida divina (*Rom.* 5, 12 sigs.; *1 Cor.* 5, 45 sigs.). En *1 Tim.* el autor de la unicidad de Dios deduce la ilimitación de su voluntad salvífica. El decreto salvador se realiza en Cristo en la donación de Sí mismo hasta la muerte. No existe otro mediador que El. La carta incluye los siguientes pasajes, claros y explícitos: "Porque uno es Dios, uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a Sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo" (*1 Tim.* 2, 5-6). Y en la epístola a los Hebreos se lee: "Pero nuestro Pontífice ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas" (*Hebr.* 8, 6).

San Juan enfrenta a cuantos se ofrecen a ser guías hacia Dios con el que es el Camino, la Verdad y la Vida (*Io.* 14, 6; cfr. 10, 8; 5, 43). Nadie viene al Padre sino por El. Es la puerta que conduce a la inaccesibilidad divina. A cuantos no pasan por ella se niega la entrada (*Io.* 10, 17; cfr. *Apoc.* 4, 1). La intervención mediadora culmina en la oración (*Io.* 17; *1 Io.* 2, 1) y en la muerte (*Io.* 10, 11; 12, 32; 17, 19), la cual es expiadora (*1 Io.* 1, 7; 2, 2). Como

según San Pablo, también según San Juan, Cristo realiza su mediación ya resucitado y glorificado por toda la eternidad.

5. La idea de que sin su naturaleza humana no hubiera podido Cristo realizar la Redención se remonta a la teología de los Padres. Así, por ejemplo, dice San Atanasio, en su segundo discurso contra los arrianos: "Así como no nos hubiésemos liberado del pecado y de la maldición si la carne con que se revistió el Verbo no fuera humana por naturaleza, puesto que nada común tenemos con lo que nos es extraño, del mismo modo no sería posible la divinación del hombre si el que se hizo carne no fuera por naturaleza el propio Verbo de Dios" [13]. En el tercero: "Así como el Señor, revistiéndose del cuerpo se hizo hombre, del mismo modo nosotros, los hombres, asumidos por el Verbo a través de su carne, nos deificaremos y heredaremos la vida eterna" [14]. La última expresión recoge la doctrina de la recapitulación, propuesta por San Ireneo de Lyon, la cual no tiene sentido fuera de la convicción de que Cristo está de nuestro lado creatural. La teología occidental defendió la misma idea. En *De Civitate Dei* dice San Agustín: "Convenía que el mediador entre nosotros y Dios poseyera una mortalidad pasajera y una beatitud permanente, para que así, por lo transitorio, se asemejase a los mortales y pudiese pasar de la muerte a lo estable y permanente. Ni tampoco es mediador por ser Verbo, ya que en cuanto tal es inmortal y bienaventurado en el grado más absoluto, por lo cual está lejos de las miserias humanas. Es mediador más bien por ser hombre, demostrando con esto que, para conseguir aquel bien no sólo beatífico, sino también beatificante, no es necesario buscar otros mediadores, que en nuestra opinión habrían de disponernos el acceso. Porque el Dios beatífico y beatificante, al hacerse partícipe de nuestra humanidad, nos abrevió el camino para la participación de su divinidad" [15]. San León, en su séptimo sermón de Navidad, dice: "Tan inseparablemente se ha unido el Hijo de Dios, que el mismo que fué engendrado intemporalmente de la esencia del Padre ha nacido temporalmente de las entrañas de la Virgen. Pues no podríamos liberarnos de los lazos de la muerte eterna de otro modo que no fuera humillándose con lo nuestro aquel que seguía siendo omnipotente con lo suyo. Y así nuestro Señor Jesucristo, que nunca dejó de ser verdadero Dios, al nacer como hombre estableció en Sí el comienzo de una nueva creatura, y en la forma del nacimiento dió al género humano un principio espiritual" [16].

6. Se ha defendido que Cristo pertenece exclusivamente al lado divino. Se intentaba fundar esta afirmación en el testimonio escriturario de la inmunidad de Cristo del pecado (*Hebr.* 4, 6) y en el hecho de que en Cristo sólo hay una persona, la del Logos divino, que cae del lado de Dios. Esta tesis, sin embargo, rompe con toda la tradición de la Iglesia. Si bien Cristo no es una persona humana, no obstante, en El la naturaleza humana es portada por la persona del Logos, que cumple respecto de ella la misma función que la persona humana respecto de su naturaleza. La referencia a la unicidad personal de Cristo no sería, en consecuencia, una mera proposición gratuita de la especulación racional frente al factum revelado, sino un error incluso en la misma especulación.

Ha sido doctrina tradicional en la Iglesia la tesis de que Cristo es cabeza de la humanidad tanto por su persona divina como por su naturaleza humana. Así, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, a la cuestión sobre si a Cristo en cuanto hombre corresponde ser cabeza de la Iglesia, responde del modo siguiente:

"Así como toda la Iglesia se dice un Cuerpo Místico por su semejanza con el cuerpo natural del hombre, el cual, según los diversos miembros, tiene distintos actos, como enseña el Apóstol (*Rom.* 12, 4-5; *I Cor.* 12, 12 sigs.), así Cristo, por su semejanza con la cabeza del hombre, se llama Cabeza de la Iglesia. En esto podemos considerar tres cosas, a saber: el *orden*, la *perfección* y la *virtud*. El *orden*, porque la cabeza es la primera parte del hombre comenzando por la superior. Y por esto se acostumbró a llamar cabeza a todo principio, según aquello de Ezequiel, 16, 25: "En la cabeza de todo camino te has construído lupanares". La perfección, porque en la cabeza están todos los sentidos tanto interiores como exteriores, mientras que en los demás miembros está sólo el tacto. Y por esto se dice en Isaías, 9, 15: "Los ancianos, los grandes: he ahí la cabeza". La virtud, porque la virtud y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de ellos en sus actos vienen de la cabeza, por la fuerza sensitiva y motora que allí se encuentra. Por esto también el gobernador se dice cabeza de su pueblo, según aquello del libro primero de los Reyes, 15, 17: "¿No es verdad que, hallándote tú pequeño a tus propios ojos, has venido a ser el jefe de las tribus de Israel?" Las tres cosas convienen a Cristo espiritualmente. En primer lugar, por su aproximación a Dios, su gracia es la mayor y la primera, aunque no temporalmente; porque todos los demás recibieron la gracia con referencia a la suya, según *Rom.* 8, 29: "Porque a los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el Primogénito entre muchos hermanos. Segundo, en cuanto a la perfección, tiene la plenitud de todas las gracias, según aquello de *Io.*, 1, 14: "Lo hemos visto lleno de gracia y de verdad. Tercero, tuvo la virtud de comunicar la gracia a todos los miembros, según aquello de

Io. 1, 16: "Pues de su plenitud recibimos todos". Y así es manifiesto que Jesucristo se dice convenientemente Cabeza de la Iglesia.

A lo primero hay que decir que dar la gracia por el Espíritu Santo conviene a Cristo, en cuanto es Dios, autoritativamente; pero instrumentalmente le conviene en cuanto hombre, en cuanto su humanidad fué instrumento de su divinidad. Y así sus acciones, en virtud de su divinidad, causando la gracia en nosotros, nos fueron saludables por mérito y por cierta eficiencia. San Agustín niega que Cristo en cuanto hombre dé el Espíritu Santo autoritativamente. Instrumentalmente, por el contrario, o ministerialmente, también otros Santos Padres dicen que da el Espíritu Santo, según aquello de *Gal.* 3, 5: "El que os da el Espíritu Santo, etc."

A lo segundo respondo que en las locuciones metafóricas no se puede tomar la semejanza según todas sus partes; de otro modo no sería semejanza, sino verdad objetiva. No hay cabeza de la cabeza natural, pues el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo. Pero tomado el cuerpo metafóricamente, esto es, una agrupación ordenada, es parte de otra agrupación: como una agrupación doméstica es parte de la agrupación civil. Por eso sobre el padre de familia que es cabeza de la sociedad doméstica está como cabeza el rector de la ciudad. De este modo nada impide que la Cabeza de Cristo sea Dios, siendo El, sin embargo, Cabeza de la Iglesia.

A lo tercero respondo diciendo que la cabeza tiene una eminencia evidente respecto de los miembros exteriores; pero el corazón tiene cierta influencia oculta. Y por esto el Espíritu Santo se compara al corazón, porque invisiblemente vivifica y une la Iglesia. Cristo se compara a la cabeza según la naturaleza visible, por la que como hombre sobrepasa a los demás hombres".

En el artículo segundo responde Santo Tomás a la cuestión sobre si Cristo es cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos del modo siguiente: "El cuerpo humano dice relación al alma racional, que es su motor y forma propia. En cuanto es su forma recibe del alma la vida y las demás propiedades convenientes según su especie. En cuanto es alma es motor del cuerpo; éste la sirve instrumentalmente. Así hemos de decir que la humanidad de Cristo influye por su unión al Verbo de Dios, al cual el cuerpo se une por el alma. De donde toda la humanidad de Cristo, tanto según el alma como según el cuerpo, influye en los hombres en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo: principalmente en cuanto al alma y secundariamente en cuanto al cuerpo. De un modo en cuanto que los miembros del cuerpo se manifiestan como instrumentos de justicia en el alma que existe por Cristo, como dice el Apóstol, *Rom.* 6, 13. De otro modo, en cuanto que la vida de la gloria se deriva del alma al cuerpo, según aquello de *Rom.* 8, 11: "El que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" [17].

En la encíclica *Mystici Corporis* se defiende la misma tesis:

"En segundo lugar se prueba que este Cuerpo Místico que es la Iglesia lleva el nombre de Cristo por el hecho de que El ha de ser considerado como su Cabeza. "El—como dice S. Pablo—es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia" *(Col.* 1, 18). El es la Cabeza, partiendo de la cual todo el cuerpo, dispuesto con debido orden, crece y se aumenta para su propia edificación (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Bien conocéis, venerables hermanos, con cuán convincentes argumentos han tratado de este asunto los maestros de la teología escolástica, y principalmente el Angélico y común doctor; y sabéis perfectamente que los argumentos por él aducidos responden fielmente a las razones alegadas por los Santos Padres, los cuales, por lo demás, no hicieron otra cosa que referir y comentar la doctrina de la Sagrada Escritura.

Nos place, sin embargo, para común utilidad, tratar aquí sucintamente de esta materia. Y en primer lugar, es evidente que el Hijo de Dios y de la bienaventurada Virgen María se debe llamar, por la singularísima razón de su excelencia, Cabeza de la Iglesia. Porque la cabeza está colocada en lo más alto. Y ¿quién está colocado en más alto lugar que Cristo Dios, el cual, como Verbo del eterno Padre, debe ser considerado como "Primogénito de toda criatura"? *(Col.* 1, 15). ¿Quién se halla en más elevada cumbre que Cristo hombre, que, nacido de una Madre inmune de toda mancha, es Hijo verdadero y natural de Dios; y por su admirable y gloriosa resurrección, con la que se levantó triunfador de la muerte, es "Primogénito de entre los muertos"? *(Col.* 1, 18; *Apoc.* 1, 5). "¿Quién, finalmente, está colocado encima más sublime que aquel que como "único... mediador de Dios y de los hombres" *(1 Tim.* 2, 5), junta de una manera tan admirable la tierra con el cielo; que, elevado en la cruz, como en un solio de misericordia, atrajo todas las cosas a Sí mismo (cfr. *Io.* 12, 32); y que, hijo del hombre, escogido entre millares, es más amado de Dios que todos los demás hombres, que todos los ángeles y que todas las cosas creadas?" (cfr. Cyr. Alex. *Comm. in Joan.* 1, 4; PG. 73, 69; S. Th. I, q. 20, a. 4, ad 1).

Pues bien: si Cristo ocupa un lugar tan sublime, con toda razón es el único que rige y gobierna la Iglesia, y también por este título se asemeja a la cabeza. Ya que, para usar las palabras de San Ambrosio, así como la cabeza es la "ciudadela regia" del cuerpo *(Eexaem.* 6, 55; PL. 14, 265), y desde ella, por estar adornada de mayores dotes, son dirigidos naturalmente todos los miembros a los que está sobrepuesta para mirar por ellos (cfr. August., *De Agon. Christ.* 20, 22; PL. 40, 301), así el Redentor divino rige el timón de toda la sociedad cristiana y gobierna sus destinos. Y puesto que regir la sociedad cristiana no es otra cosa que conducirla al fin que le fué señalado con medios aptos y rectamente (cfr. S. Th. I, q. 22, a. 1-4), es fácil ver que nuestro Salvador, imagen y modelo de buenos pastores (cfr. *Io.* 10, 1-18; *I Pet.* 5, 1-5), ejercita todas estas cosas de manera admirable.

Porque El, mientras moraba en la tierra, nos instruyó por medio de leyes, consejos y avisos, con palabras que jamás pasarán y serán para los hombres de todas las edades espíritu y vida (cfr. *Io.* 6, 63). Y, además, concedió a los Apóstoles y sus sucesores la triple potestad de enseñar, regir y llevar a la santidad a los hombres; potestad que, determinada con es-

peciales preceptos, derechos y deberes, fué establecida por El como ley fundamental de toda la Iglesia" [18].

Al exponer las razones que persuaden la capitalidad de Cristo sobre toda la Iglesia, se dice: "Comencemos por la mutua conformidad que existe entre la cabeza y el cuerpo, siendo como son de la misma naturaleza. Para lo cual es de notar que nuestra naturaleza, aunque inferior a la angélica, por la bondad de Dios supera a la de los ángeles: "Porque Cristo, como dice Santo Tomás, es cabeza de los ángeles. Porque Cristo es superior a los ángeles aun en cuanto a la humanidad... Además, en cuanto hombre ilumina a los ángeles e influye en ellos. Pero en cuanto a la conformidad de la naturaleza, Cristo no es cabeza de los ángeles, porque no asumió la naturaleza angélica, sino—según dice el Apóstol—el linaje de Abraham" (*Comm. in Ep. ad Ef.*, c. 1, 1-8). No solamente asumió Cristo nuestra naturaleza, sino que además en un cuerpo frágil, pasible y mortal se ha hecho consanguíneo nuestro. Pues si el Verbo "se anonadó a Sí mismo tomando la forma de esclavo" (*Phil.* 2, 7), lo hizo para hacer participantes de la naturaleza divina a sus hermanos según la carne (cfr. *II Pet.* 1, 4); tanto en este destierro terreno por medio de la gracia santificante, cuanto en la patria celestial por la eterna bienaventuranza. Porque por esto el Hijo Unigénito del Eterno Padre quiso hacerse hombre para que nosotros fuéramos conformes a la imagen del Hijo de Dios (cfr. *Rom.* 8, 29), y nos renovásemos según la imagen de aquel que nos creó (cfr. *Col.* 3, 10). Por lo cual, todos los que se glorían de llevar el nombre de cristianos no sólo han de contemplar a nuestro divino Salvador como un excelso y perfectísimo modelo de todas las virtudes, sino que además, por el solícito cuidado de evitar los pecados y por el más esmerado empeño en ejercitar la virtud, han de reproducir de tal manera en sus costumbres la doctrina y la vida de Jesucristo, que cuando apareciere el Señor sean hechos semejantes a El en la gloria, viéndole tal como es (cfr. *I Io.* 3, 2).

Y de la misma manera que quiere Jesucristo que todos los miembros sean semejantes a El, así quiere también que lo sea todo el cuerpo de la Iglesia. Lo cual en realidad se consigue cuando ella, siguiendo las huellas de su Fundador, enseña, gobierna e inmola el divino sacrificio. Ella, además, cuando abraza los consejos evangélicos, reproduce en sí misma la pobreza, la obediencia y la virginidad del Redentor. Ella, por los múltiples y variados institutos que son como adornos con que se embellece, muestra en alguna manera a Cristo, ya contemplando en el monte, ya predicando a los pueblos, ya sanando a los enfermos y convirtiendo a los pecadores, ya, finalmente, haciendo bien a todos. No es, pues, de maravillar que la Iglesia, mientras se halla en esta tierra, padezca persecuciones, molestias y trabajos, a ejemplo de Cristo. Es también Cristo Cabeza de la Iglesia, porque, aventajándose en la plenitud y perfección de los dones celestiales, su Cuerpo Místico recibe algo de su plenitud. Porque—como notan muchos Santos Padres—así como la cabeza de nuestro cuerpo mortal está dotada de todos los sentidos, mientras que las demás partes de nuestro organismo solamente poseen el sentido del tacto, así de la misma manera todas las virtudes, todos

los dones, todos los carismas que adornan a la sociedad cristiana resplandecen perfectísimamente en su Cabeza, Cristo. "Plugo (al Padre) que habitara en El toda plenitud" (*Col.* 1, 19). Brillan en El los dones sobrenaturales que acompañan a la unión hipostática, puesto que en El habita el Espíritu Santo con tal plenitud de gracia que no puede imaginarse otra mayor. A El ha sido dada "potestad sobre toda carne" (cfr. *Io.* 17, 2); en El están abundantísimamente "todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (*Col.* 2, 3). Y la llamada ciencia de visión de tal manera la posee que, tanto en la amplitud como en claridad, supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo. Y, finalmente, está tan llena de gracia y santidad que de su plenitud inexhausta todos participamos (cfr. *Io.* 1, 14-16).

Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es cabeza de su Cuerpo Místico. Porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y eficacia para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo.

Ilumina Cristo a toda su Iglesia, lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. "A Dios nadie le vió jamás; el Hijo unigénito que está en el seno del Padre es quien nos lo ha dado a conocer" (cfr. *Io.* 1, 18). Viniendo de Dios como maestro (cfr. *Io.* 3, 2), para dar testimonio de la verdad (cfr. *Io.* 18, 37), de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el príncipe de ellos exclamó: "Señor, ¿a quién iremos?; Tú tienes palabras de vida eterna" (cfr. *Io.* 6, 68); de tal manera asistió a los evangelistas desde el cielo, que, como miembros de Cristo, escribieron las cosas que conocieron como dictado de su Cabeza (cfr. August. *De cons. evang.*, 1, 35, 54: PL. 34, 1070). Y aun hoy día es para nosotros, que moramos en este destierro, autor de nuestra fe, como será un día su consumador en la patria (cfr. *Hebr.* 12, 2). El es el que infunde en los fieles la luz de la fe; El quien enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente; El es, por fin, el que, aunque invisible, preside e ilumina los concilios de la Iglesia (cfr. Cyr. Alex. *Ep. 55 de Symb.*; PG. 77, 293).

Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. "Sin Mí—dijo—nada podéis hacer" (cfr. *Io.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros de su Cuerpo Místico, y sobre todo los más importantes, reciben del

Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y en santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo El es quien produce el efecto interior en las almas (cfr. S. Th. III, q. 64, a. 3). Y así mismo El es quien, alimentando a los redimidos con su propia carne y sangre, apacigua los desordenados y turbulentos movimientos del alma; El es el que aumenta las gracias y prepara la gloria a las almas y a los cuerpos. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo Místico no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificada en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al Eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares "según la medida de la donación de Cristo" (*Eph.* 4, 7). De donde se sigue que, recibiendo fuerza del divino Redentor, como de manantial primario, "todo el cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del cuerpo, para su perfección, mediante la caridad" (*Eph.* 4, 16; cfr. *Col.* 2, 19)[19]. Más tarde, en otro pasaje de la misma Encíclica, dice el Papa expresamente: "Cristo es a la vez..., según su doble naturaleza, Cabeza de toda la Iglesia" (cfr. S. Th. *De Veritate*, q. 29, a. 4)[20].

De todo esto se deduce que Cristo es cabeza de la Iglesia por su persona divina y por su naturaleza humana. Pertenece a los dos ámbitos, al divino y al humano. Esto es esencial para su obra. Sin un claro discernimiento de esta su posición, es incomprensible la esencia del cristianismo.

7. Con todo, estas explicaciones no nos han aclarado exhaustivamente la realidad objetiva. Cristo, ciertamente, es el mediador único entre Dios y los hombres. No se puede dudar de este evidente testimonio de la Escritura. Sin embargo, en el Antiguo Testamento hubo otros mediadores que prepararon su mediación, la cual a su vez es continuada en la nueva Alianza por otros hombres enviados por Dios. Con la misma intensidad con que el Antiguo Testamento atestigua en general que sólo Dios puede redimir al hombre, se destaca asimismo que en la actividad salvífica Dios se sirve de elementos creados, incluyendo a la criatura en su obra salvadora.

En la relación del hombre a Dios insinuada en el Antiguo Testamento importa consignar que en todos los acontecimientos Dios actúa por causa primera, sin que por esta actividad suya quede excluída la causa segunda y sí más bien subordinada. Si bien es Dios quien lo hace todo, sin embargo, no lo hace solo. Ha dotado a las criaturas de ser, valor y virtud propios. Ellas sólo pueden obrar

bajo su influjo, pero una vez que las actúa realizan su obra propia en una misteriosa relación a Dios. Todo el hacer creatural es a la vez un hacer divino, sin que haya por eso de desaparecer. Las obras humanas son obras de Dios a través del hombre. A la inversa: las obras de Dios son realizadas por los hombres movidos y empleados por El como instrumentos. De todo el Antiguo Testamento se saca la impresión de que Dios tiene necesidad de los hombres para realizar en la creación su obra divina, no porque sea débil para verificar sus decretos, sino porque quiere servirse del hombre, porque quiere ver concluída su obra a través de éste.

Cuanto queda dicho de la actividad de Dios en el mundo cabe también decirlo de su actividad salvífica, esto es, de aquella autodeterminación divina que tuvo su origen en el Paraíso, que en cierto sentido alcanzó una dirección refleja en Abraham, que culminó en Cristo, y que se consumará en la segunda venida de Este. En el Antiguo Testamento todas las acciones divinas referentes a la salvación tenían carácter dispositivo. De ahí que también las criaturas que Dios admitió en su actividad salvadora tuvieran significación preliminar. Por más que en cada caso disfruten de autonomía, siempre hay que explicarlas en definitiva por su relación a Cristo. Disponen de una autonomía relativa. En ellas la relación a Cristo es esencial. La inclusión de tan gran número de mediadores creados en la época precristiana no oscurece la actividad de Dios, sino que la revela. Menos aún sus predecesores ensombrecen la significación de Cristo; antes bien, la preparación que Dios promovió la sitúa a plena luz. Cuanto mayores han sido las inversiones realizadas por Dios para anunciar a Cristo en el curso de la historia humana, con tanta mayor claridad aparece la importancia decisiva que juega en ella.

El proceso preparatorio ordenado hacia Jesucristo incluyó a ángeles y a hombres. También los ángeles tuvieron que terciar dispositivamente entre el cielo y la tierra. Recordemos entre los hombres las figuras de Noé, Abraham y Moisés; figuras reales: David y Salomón; figuras de sacerdotes y de profetas, principalmente la de San Juan Bautista, quien señala al Mesías futuro con el dedo y trata de disponer a los hombres, con su exhortación a la penitencia, para su venida. En particular, por lo que se refiere a Moisés, la Sagrada Escritura nos lo muestra como un organizador propiamente sin poder político, como un jefe sin potencial militar, como un ordenador del culto sin carácter sacerdotal, como el fundador intermediario de una nueva concepción religiosa sin la legitimación de las

predicciones proféticas. De esta manera es el mediador designado por el mismo Dios entre El y el pueblo elegido. Es el portavoz comisionado por Dios. Como enviado de Este, tiene que liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto. Actúa peculiarísimamente en la promulgación de la Ley de Sinaí (*Ex.* 19, 3-23; 24, 1-18; *Deut.* 5, 5-30). Sólo él puede sufrir la presencia de Yavé. Su lugar está entre Dios y el pueblo. Recibe las instrucciones de Dios y las entrega al pueblo. Por lo general, los estatutos levíticos le son confiados preceptivamente. Por otra parte, el pueblo insiste en que sea Moisés quien recoja la palabra de Yavé, quien les hable en su nombre y quien intervenga ante El por su salvación (*Ex.* 20, 19; *Num.* 21, 7; *Deut.* 5, 24; 18, 16). El pueblo acude a Moisés y éste ruega a Yavé (*Núm.* 17, 27 sigs.). La súplica representa de un modo extraordinariamente gráfico la posición mediadora de Moisés (*Ex.* 32, 11 sigs.; 33, 12 sigs.). Hay, ciertamente, otros intercesores (Noé, Abraham, Lot), pero la posición de Moisés es distinta. Con Moisés Dios habla personalmente, cara a cara (*Ex.* 33, 11; *Deut.* 34, 10). En el Deuteronomio, Moisés es presentado como mediador victimal: ora y ayuna cuarenta días por el pueblo idólatra (*Deut.* 9, 8 sigs.); lucha con Dios (*Deut.* 9, 23-28). Su muerte fuera de la tierra de promisión es un sufrimiento simbólico (*Deut.* 3, 23-28).

Cristo apareció después de una larga preparación. Es el siervo de Yavé, el que tiene encomendada la obra de Dios y actúa al mismo tiempo en nombre de los hombres. Es el "primogénito de la creación" (*Col.* 1, 15). De ahí que desde el cielo su Padre considere su actividad, sus sufrimientos y su muerte como si fueran de la humanidad. Por eso, su obra no alcanza a la totalidad de la historia en una dimensión puramente externa; por el contrario, se ha insertado interiormente en el destino humano, porque, según la economía graciosa de Dios, Cristo es cabeza de los hombres, hasta el punto de que el Padre tiene y acepta su obra como obra de todos. Esta relación entre Cristo y la humanidad fué estudiada principalmente por los Padres griegos y, en concreto, por San Ireneo de Lyon.

Sin embargo, para la participación eficiente del individuo en la Redención de Cristo se requiere una relación personal al Señor. La obra de Cristo, no obstante la íntima vinculación de Este a la humanidad, no actúa al modo de la naturaleza, determinísticamente. Sólo participa de la vida, pasión y resurrección de Cristo, quien se le entrega libremente; sólo el que se une a Cristo en fe comulga

en la salud. Aquí surge la cuestión cómo los hombres distanciados temporal y espacialmente de Cristo pueden entrar en comunidad real con El. La pregunta plantea un problema difícil. Resulta que Cristo es una figura histórica, que vivió en una época y en un lugar concretos. Por otra parte, todo hombre es prisionero de su aquí y de su ahora. ¿Cómo cabe un camino desde el aquí y el ahora hasta el entonces y el allí? Este camino nos lo abren el magisterio de la Iglesia y la confección de los sacramentos. En este volumen no podemos bajar a más detalles. Sólo nos interesa destacar que Cristo confió su obra a la Iglesia, a fin de que ésta la perpetúe y la haga accesible a todas las generaciones humanas. La Iglesia es la esposa a quien el esposo, Cristo, ha transferido su sacrificio con el objeto de que lo celebre perpetuamente; es el cuerpo místico, al que afluyen desde la cabeza constantemente efectos salvadores; es el pueblo de Dios jerárquicamente constituído, que entre la Ascensión y la segunda venida de Cristo da testimonio de El en el Espíritu Santo. La Iglesia, el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, cumple su misión de hacer accesible a todos los hombres la obra de Cristo por el ministerio de la predicación y por la distribución de los sacramentos. El elevado poder que esto requiere le ha sido transmitido por Cristo. En la palabra y en el sacramento actualiza íntima y auténticamente la palabra y los hechos del mismo Jesucristo. En el volumen correspondiente a la Eclesiología tratamos con más extensión estos puntos.

Nuestras consideraciones dejan ver que Cristo está situado en el centro de la historia, de modo que cuanto le precede es prehistoria suya y cuanto le sigue es continuación de su vida y de su obrar. Es el mediador entre Dios y los hombres. La Sagrada Escritura no menciona ningún otro mediador en sentido último y definitivo. Es mediador por un decreto divino. La existencia de tal mediador la debemos a la economía divina.

8. Un resumen sintético de cuanto llevamos dicho podría ser el siguiente: sólo Dios puede redimir, pero al hacerlo, se sirve de los hombres como de instrumentos. Por tanto, la fórmula "sólo Dios" necesita precisión. No hay que entenderla como si exclusivamente Dios realizase la redención que se efectuaría en el hombre, cuya actitud sería totalmente pasiva. Semejante concepción hace del hombre un escenario del obrar divino, en el que no intervendría activamente. Hasta cierto punto, Dios no lo trataría como persona, sino como cosa. La Sagrada Escritura, el Evangelio ge-

nuino, no admiten tal concepción. Para ellos Dios promueve la iniciativa, incluso sólo El puede promoverla. Pero en la ejecución de sus eternos decretos se sirve de los hombres, a los que llama para poder disponer de ellos en una decisión libre. En la Sagrada Escritura, Dios considera al hombre como persona. Es un enamorado de la libertad y a nadie impone su obra redentora. De este modo el decreto divino de la salvación y su realización desembocan en un encuentro entre el hombre y Dios. Así llegamos a la fórmula "no sólo Dios, sino Dios y la criatura".

9. Esta fórmula revela una profunda divergencia entre la interpretación católica y la interpretación protestante de la Redención. Para el protestantismo, ésta es realizada exclusivamente por Dios, que es el único que la recibe. En la teoría católica, por el contrario, Dios, a quien corresponden todas las iniciativas, incluye al hombre en su propio hacer. El protestantismo cree que la inserción de la actividad humana menoscaba el honor divino. Insiste en no permitir que la criatura lo empañe. En su solicitud por la pureza de la gloria de Dios defiende el principio de la sola gracia. En esta ideología *sólo Dios aparece luminoso. Bajo la presión de la tesis fun*damental de la actividad exclusiva de Dios defendida por los protestantes, es difícil aceptar la encarnación del Logos y la actividad de Jesucristo en su realidad y potencial históricos, pues no dejan ningún margen para un obrar real, histórico, del hombre Jesucristo. Siendo absoluto el dominio de la actividad divina, apenas si se ve la posibilidad de una actividad por parte de Jesucristo.

Sin embargo, es preciso destacar que en el protestantismo contemporáneo se han elaborado variaciones distintas respecto a la interpretación del principio de la sola gracia. La actual teología protestante nos sorprende con la tesis de que el hombre puede, bajo el influjo de la acción divina, tener eficiencia salvacional, rechazada de plano en el luteranismo rígido.

Las tesis extremas protestantes están en contradicción con el Evangelio. La Sagrada Escritura proclama y atestigua incesantemente la gloria de Dios. No obstante, Dios recibe precisamente esta gloria del hecho de que provoca, realiza y mantiene la actividad del hombre.

Por tanto, las teorías protestantes no se pueden fundar en el Evangelio. Se deducen, más bien, de un *a priori* no evangélico, preteológico; de una condición anterior a la teología; de un determinado sentimiento vital que se introduce perturbadoramente en

la interpretación del texto evangélico. No es cuestión de investigar aquí los fundamentos histórico-espirituales de esta condición. Precisamente porque su dimensión última no se encuentra en el Evangelio, no cabe superarla por razones exegéticas, aun en el caso de que las contradiga abiertamente. Los argumentos de la exégesis no la rozan en absoluto, ni la rozarán, porque su fuerza vital cae fuera del Evangelio.

La misma dilucidación del origen de la tesis de la sola gracia demuestra que la decisión sobre si María fué o no anexionada al acontecimiento salvífico, no cae inmediatamente en la mariología, ni siquiera en el tratado de gracia o en la cristología, sino que por su naturaleza es anterior. Mucho antes de llegar al campo mariológico, el teólogo protestante ha prejuzgado desfavorablemente la cooperación humana. La decisión se remonta ya al concepto de creación o a la teodicea.

10. Por lo demás, así como las fórmulas "Dios y hombre" o "sólo Dios" expresan, respectivamente, la posición católica y la protestante—y por ahora, según parece, en una oposición irreductible—, así la primera requiere una interpretación atenta, si no se quiere crear malentendidos de consecuencias funestas.

En la fórmula "Dios y hombre", la conjunción "y" no junta a Dios y al hombre como dos socios en plan de igualdad. Es imposible verlos asociados en el mismo plano. Semejante suposición atentaría contra el Evangelio, lo mismo que la unilateralidad protestante conduciendo a un falso sinergismo. Dios es Dios, lo cual significa que es absolutamente independiente y el creador de todo lo no divino. Por otra parte, el hombre es criatura, absolutamente dependiente tanto en su ser como en su obrar. La dependencia del hombre de Dios no puede suprimirse o relajarse en ningún momento. Por esto la partícula "y" apunta acertadamente al error de la expresión unilateral "sólo Dios"; pero sin una explicación más detallada no consigue exponer, evitando interpretaciones defectuosas, la relación positiva entre Dios y el hombre. Nos encontramos en el límite de las posibilidades dadas del lenguaje. No obstante, la fórmula católica está justificada por expresar la colaboración de Dios y la del hombre, no omitiendo ningún término. Demuestra, además, que no nos es posible ninguna teología sin subrayar el carácter analógico de todas nuestras afirmaciones.

Consiguientemente, la fórmula católica no suprime o subestima la dependencia del hombre respecto de Dios. Destaca, por el con-

trario, que para Dios el hombre no es un trozo de madera, un mineral o cualquiera otra sustancia inerte que Dios el Señor empuja o arroja.

La fórmula evidencia que la libertad humana está misteriosamente aliada a la plena dependencia del hombre respecto de Dios, y que no la contradice, pues Dios ha creado al hombre precisamente en el modo de la libertad. Ser criatura y libertad están mutuamente en tensión. Por más que esta tensión nos resulte insuprimible, la Sagrada Escritura nos presenta con la misma intensidad el hecho de la libertad humana y el del carácter creatural del hombre. El hombre, ciertamente, no se ha hecho con la libertad en lucha abierta contra Dios. Es Este, más bien, quien lo ha proyectado y creado libre. La posibilidad de establecer en estado de libertad al ser por El creado demuestra espléndidamente la grandeza y el poder de Dios, su sabiduría y su bondad. Sólo Dios es capaz de tal acción creadora. La libertad, por tanto, se inserta en el ser creatural del hombre. Significa un elemento de su dependencia respecto de Dios, la cual se cumple en el modo de la libertad. Esto nos revela la naturaleza del hombre en cuanto criatura y la de su libertad. Así como en el carácter creatural del hombre está supuesta la libertad, del mismo modo ésta incluye aquél. La libertad humana no es un absoluto, sino algo dependiente de Dios, algo constantemente actuado por El.

Es preciso todavía descartar otro malentendido. La asociación de hombre y Dios no puede entenderse como actividad conjunta en una comunidad de trabajo en la que uno hace esto y el otro aquello, hasta que se consigue la obra. Sería un concepto demasiado externo y superficial de la conjunción Dios-hombre, muy próximo a la tontería. El hombre sólo puede actuar si y cuando Dios impulsa su actuación. Y a la inversa: Dios actúa a través del obrar libre del hombre. Hasta cierto punto, sólo por éste se inserta Dios en la historia. Para su actividad histórica se ha asociado la libertad humana. De este modo el hombre es el responsable de Dios, es decir, de la eficacia de su hacer histórico, del éxito o fracaso de su actuación. Nos encontramos en presencia de un misterio impenetrable. No podemos rastrear en este lugar el misterio abismal de la criatura libre. La teología ha ensayado múltiples intentos de penetrar su oscuridad. El tomismo y el molinismo, con sus ramificaciones y modalidades, han alumbrado conocimientos importantes, sin lograr solucionarlo. No es ligera la carga impuesta al hombre, la cual, sin embargo, tiene que soportarla.

Quedaría desorbitada la dependencia del hombre a Dios si se la quisiera interpretar en el sentido de que Dios diese al hombre un margen, por pequeño que éste fuese, de modo que el hombre pudiese moverse libremente en un espacio no controlado por Dios. La situación en la que se encuentran Dios y el hombre está condicionada por el hecho de que en cada caso Dios lo hace todo y el hombre también lo hace todo. Dios obra cuanto realiza el hombre, y éste cuanto hace Aquél. La distinción no está en el alcance de las operaciones de ambos, sino en el modo de realización del todo: Dios lo realiza en una trascendencia absoluta y libre; el hombre en esencial subordinación, pero libremente, desde una libertad creada por Dios y dependiente de El. La distinción, por tanto, está es la estructura que configura el tono unitario. Lleva el carácter de la jerarquía (San Buenaventura). La criatura sólo obra y puede obrar en cuanto y en la medida en que participe de la dinámica divina, y es actuada por ella sin forzar su libertad. Es fácil ver que la actividad creatural así entendida no compromete la actividad absoluta de Dios, pues ésta se revela precisamente en aquélla, que contribuye a su manifestación. Consiguientemente, la actividad humana no encubre la divina, sino que la enaltece. El honor y la gloria de Dios resplandecen con tanta mayor luminosidad cuanto más intensa sea la interferencia divina en el hacer de la criatura. Dios manifiesta en éste más poder que en la existencia y en el movimiento natural de los minerales.

11. La Sagrada Escritura desarrolla en imágenes grandiosas la unificación de la actividad absoluta de Dios y de la actividad humana en el proceso de la salvación. Recurre a la imagen de la alianza entre Dios y los hombres y a la de los esponsales.

La alianza entre Dios y los hombres se nos muestra en diversos estadios. Atraviesa las épocas de las alianzas con Noé, Abraham y Moisés para, remontando la historia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, evolucionar y transformarse en la nueva alianza proclamada por Cristo en el Cenáculo. La alianza se debe a la iniciativa divina. Es una disposición de Dios y significa una economía ordenada y revelada por El. Sin embargo, la creó asociando a los hombres. Noé, Abraham y Moisés se avinieron en todo caso libérrimamente. Dios no se volvió a estos hombres concretos para quedarse entre individuos, sino para convocar a través y por encima de ellos a toda la comunidad. El mismo, incluso, se eligió una comunidad humana que habría de ser su federado histórico: el pue-

blo de Dios. Este serviría a tareas distintas a las de cualquier otro pueblo comprometido por el ritmo natural de la historia. Su misión sería defender la gloria de Dios y proclamar en el mundo su nombre. Representaría a Dios en la historia. Este pueblo alcanzó configuración paleotestamentaria propia en el momento en que Moisés sacó de Egipto a las tribus de Israel. Fué en Sinaí cuando todo el pueblo se federó con Dios.

Sólo en la condición monofisista, en la que únicamente aflora Dios, con exclusión absoluta de la criatura y que, por tanto, no cuenta con Dios como creador o revelador de eficiencia histórica, podría peligrar la importancia y el alcance de la cooperación humana. Según el testimonio escriturario, la decisión del hombre es tan grave, que el federado humano puede sustraerse a las obligaciones de la alianza saboteando sus ventajas y su virtud salvadora. Dios lucha para que su asociado humano, apóstata de la alianza, retorne al compromiso federativo; lucha con el hombre a favor del hombre para comunicarle la vida verdadera de la salud. Al rechazar los hombres por el pecado la soberanía de Dios, intentó Este restaurar con la alianza su reinado, pues únicamente así podían aquéllos conseguir la salvación, es decir, la vida en plenitud y seguridad. A la inversa, el pueblo de Dios, no comprendiendo sus necesidades, trató en todo momento de desentenderse del nuevo dominio de Dios. Quería conducirse según la ley que determinó el comienzo de la historia humana: la ley de la rebelión. Las fases características del proceso histórico en la antigua alianza son: llamamiento de Dios al pueblo, apostasía de éste; juicio de Dios, conversión del pueblo; nueva apostasía, nuevo juicio. En todo caso, estos fenómenos demuestran que siempre existió un verdadero diálogo entre Dios y el pueblo. La alianza significa un encuentro entre ambos. La palabra encuentro revela el sentido de la partícula "y" en la fórmula católica "Dios y hombre". La relación Dios-hombre se consuma en un encuentro condicionado por la llamada divina y por la respuesta libre del hombre.

En el período salvacional inaugurado por Cristo al pueblo de Dios del Antiguo Testamento sucede otro, creado y configurado por Cristo: la Iglesia. En última instancia, también el pueblo de la alianza neotestamentaria ha sido creado por Dios. Cristo fué el encargado y el comisionado de que se sirvió para ello. Sin embargo, no era un instrumento inerte del cielo, sino vivo. Aprendió obediencia (*Hebr.* 8, 10) y en la aceptación y cumplimiento obedientes del mandato de su eterno Padre creó el pueblo de la nueva alianza,

vitalmente relacionado con el de la antigua. Esta no se fundaba en la descendencia carnal de Abraham, sino en la fe. Existe una discontinuidad insuprimible entre la antigua y la nueva alianza, recubierta y penetrada por la continuidad, pues en la unidad de lo antiguo y de lo nuevo lo esencial no es la procedencia carnal, sino la comunidad espiritual de la fe. La fe es la postura y la energia que, como un gran arco, se extiende más allá del tiempo desde Abraham hasta la Iglesia del Nuevo Testamento, soldando la nueva época con la antigua.

La alianza de Dios con los hombres alcanzó en Cristo su forma definitiva. Todas las fases de la alianza paleotestamentaria representaban la alianza eterna establecida por Cristo. El hombre puede desfigurarla, impedir su virtud salvadora, pero no destruirla. Para las consideraciones que siguen importa mucho el hecho de que la alianza neotestamentaria se dé entre Dios y el hombre. La estableció Dios con su muerte y resurrección, pero no existe formalmente entre El y la Iglesia.

La otra imagen que nos ilustra la libertad del hombre al encontrarse con Dios es la de las relaciones esponsalicias entre ambos. En este libro queda indicado ya lo más importante sobre el particular. Recordaremos especialmente que la imagen paleotestamentaria de la únión matrimonial entre Dios y los hombres se ha transformado en el Nuevo Testamento en la de Jesucristo esposo y la Iglesia esposa. También aquí se demuestra que la verdadera relación del hombre a Dios no se realiza por un avasallamiento del hombre por un Dios prepotente, sino por el llamamiento divino y por la respuesta amorosa de la criatura.

12. La comunidad eclesial de la nueva alianza, el pueblo de Dios, disfruta en conformidad con los dos símbolos aludidos, de cierta individualidad, de autonomía al modo del antiguo pueblo de Dios, federado y desposado a un tiempo, siendo su carácter relativo. Cuanto es lo es por su relación a Dios. La esposa no coexiste sin el esposo ni el federado terrestre sin su asociado celeste. La única diferencia que media entre la relación paleotestamentaria y la neotestamentaria estriba en que la Iglesia cuanto es lo es estrictamente por Cristo. Cristo la informó con los misterios de su vida, de su pasión, de su muerte, de su resurrección y le concedió el Espíritu Santo, que es su propio Espíritu.

La vinculación de la Iglesia a Cristo se manifiesta con especial nitidez en la imagen de Cristo cabeza y de la Iglesia cuerpo

suyo. Por otra parte, las metáforas de esposa de Cristo y de pueblo de Dios, de las que no cabe desentenderse en una interpretación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, denuncia que no se trata aquí de una unidad natural entre Cristo y la Iglesia. El símbolo paulino prueba que la individualidad y autonomía de la Iglesia no pueden descartarse de su relación a Cristo. Por el contrario, las imágenes de esposa y pueblo de Dios confirman que el carácter de cuerpo de Cristo no supone nada en contra de la individualidad de la Iglesia. Esta es el pueblo de Dios, que existe como cuerpo de Cristo. Es el cuerpo de Cristo que, siendo pueblo de Dios y esposa del Señor, vive en el encuentro con Cristo.

La autonomía relativa de la Iglesia se revela en toda su vida. La recogeremos en ciertas instituciones y sucesos señaladamente destacados. Aparece singularmente en la institución del papado, al ser su portador representante de Cristo; en el sacrificio eucarístico, en el sacerdocio y en el estado de justificación de los fieles.

Sobre la institución pontificia dice la encíclica *Mystici Corporis Christi*, de 29 de junio de 1943: "Ni se ha de creer que su gobierno se ejerce de un modo invisible (cfr. Leo. XIII, *Satis cognitum*, A. S. S., XXVIII, 725) y extraordinario, siendo así que también de una manera patente y ordinaria gobierna el divino Redentor por su Vicario en la tierra a su Cuerpo Místico. Porque ya sabéis, venerables hermanos, que Cristo nuestro Señor, después de haber gobernado por Sí mismo durante su mortal peregrinación a su "pequeña grey" (*Lc.* 12, 32), cuando estaba para dejar este mundo y volver a su Padre, encomendó el régimen visible de la sociedad por El fundado al príncipe de los Apóstoles. Ya que, sapientísimo como era, de ninguna manera podía dejar sin una cabeza visible el cuerpo social de la Iglesia que había fundado. Ni para debilitar esta afirmación puede alegarse que por el primado de jurisdicción establecido en la Iglesia este Cuerpo Místico tiene dos cabezas. Porque Pedro, en fuerza del primado no es sino vicario de Cristo, por donde no existe sino una cabeza primaria de este cuerpo, es decir, Cristo; el cual, sin dejar de regir secretamente por sí mismo a la Iglesia, que después de su gloriosa ascensión a los cielos secunda, no sólo El, sino también en Pedro como en fundamento visible, la gobierna además visiblemente por aquel que en la tierra representa su persona. Que Cristo y su Vicario constituyan una sola cabeza, lo enseñó solemnemente nuestro predecesor Bonifacio VIII, de inmortal memoria, por las letras apostólicas *Unam*

Sanctam (cfr. Corp. Jur. Can. Extr. comm., I, 8, 1), y nunca desistieron de inculcar lo mismo sus sucesores.

Hállanse, pues, en un peligroso error aquellos que piensan poder abrazar a Cristo, cabeza de la Iglesia, sin adherirse fielmente a su Vicario en la tierra. Porque quitando esta cabeza visible y rompiendo los vínculos sensibles de la unidad, oscurecen y deforman el cuerpo místico del Redentor de tal manera que los que andan en busca del puerto de salvación no puedan verlo ni encontrarlo" [21].

Según ese texto, el Papa es cabeza visible de la Iglesia, que no por ello tiene doble cabeza, pues aquél hace el papel de Cristo. En él se presenta Cristo como cabeza. No hace sombra a Cristo, sino que lo ilumina.

Un segundo fenómeno que descubre la autonomía relativa de la Iglesia es el sacrificio eucarístico, que se alimenta completa y absolutamente del de la Cruz. Sólo cabe entenderlo en relación a éste. En cierto sentido es la prolongación permanente del sacrificio de la Cruz. Sin embargo, no es una mera renovación de él. Le pertenece esencialmente la inserción de la comunidad creyente en el sacrificio de Cristo. De ahí que éste sea juntamente sacrificio de la Iglesia, que al responder con la fe, con la disponibilidad y con la entrega al acontecimiento del Gólgota renovado en la Eucaristía, ofrece el sacrificio de Cristo como si fuera suyo propio. Esta respuesta la envuelve en aquel movimiento en que Cristo saltó del tiempo a la eternidad en la presencia del Padre. Por esto la Eucaristía es un sacrificio eminentemente relativo; pero en la base de su relación al sacrificio de la cruz mantiene su significación propia.

El sacrificio eucarístico es una integración del de la Cruz, en cuanto que éste se ordena a la participación de los creyentes, pues Cristo se ofrendó en nombre y representación de los hombres. Su sacrificio culmina en la participación humana por la fe. En cierto sentido, la Eucaristía añade algo al sacrificio de la cruz. Se puede hablar de una pluralidad de sacrificios de la misa por más que el de la cruz sea único. La multiplicidad de sacrificios eucarísticos no compromete la unidad del sacrificio del Nuevo Testamento, pues la misa es un recuerdo, una imagen, un eco del Calvario.

Lo mismo cabe decir del sacerdocio neotestamentario. En él se representa el poder y la dignidad sacerdotal de Jesucristo. En la Iglesia Católica el sacerdocio sólo tiene sentido como participación y representación del de Cristo. El sacerdote desempeña el papel de Cristo, pero lo desempeña como hombre libre, capaz de autodecidirse, con responsabilidad propia. En todas sus actuaciones sacer-

dotales está unido a Cristo, el sacerdote del Nuevo Testamento. Con todo, en esta religación es responsable de su actividad. El sacerdote no eclipsa en absoluto con su existencia y su obrar el sacerdocio de Cristo, ni aun en el caso de que el contenido de ambos desdiga de Cristo. Lo destaca por contraste. A El antes que a nadie se aplica el precepto de San Pablo a todos los cristianos de ser recomendación de Cristo ante el mundo (*II Cor.* 3, 2; 4, 2).

Respecto de la justificación, la gracia de la misma es inherente (*inhaeret*) al justificado. Pero no es, por decirlo así, una adquisición espiritual de la que pueda disponer libremente, sino una creación divina realizada por la actuación ininterrumpida de Dios en Cristo. La gracia inhabitante en el justificado, la causa formal de su justificación [22], se encuentra en una relación indestructible a Jesucristo y por El al Padre. Por eso es una realidad relativa e independiente a la vez. Lo último lo es sólo por ser lo primero, pues únicamente pertenece al hombre por ser un don concedido por el Padre a través de Cristo en el Espíritu Santo, en un proceso que se perpetúa ininterrumpidamente.

Los cuatro ejemplos de vida cristiana aludidos evidencian que la actividad humana promovida por Dios en nada desfigura ni ofusca la actuación divina, sino que más bien la ponen de relieve. Del mismo modo se manifiesta que el hacer de Dios no condena al hombre a la inactividad, siendo tanto mayor la actividad de éste cuanto más intensa es la acción de Dios en él y por él. La capacidad de espontaneidad disminuye en el hombre con la remisión de la actuación divina en él, con el retrotraimiento, por así decirlo, de Dios. En cambio, una elevación de la dinámica divina determina una intensificación de la autonomía humana. El presupuesto del hacer divino en el hombre es la autodeterminación de éste—sólo posible, por otra parte, en la gracia—ante la actividad celestial, pues Dios jamás constriñe. Cuanto más se abre el hombre a Dios, tanto mayor resulta la eficacia de la actuación divina a través de El. Inversamente, cuanto más actúa Dios en el hombre que se le abre tanto mayor es la libertad con que éste actúa. La libertad del hombre, por tanto, prospera en su despliegue a la medida en que sea más potente la obra divina en él. Un máximun de actuación de Dios en el hombre que se le decide garantiza un máximun de libertad humana.

13. Estas consideraciones nos llevan a una comprobación decisiva que puede anunciarse así: en el pecado el hombre se protege

contra Dios y contra su influjo. Se envuelve en sí mismo, impidiendo a Dios el acceso a su yo. El pecado aísla. Destruye la verdadera fisonomía del hombre. La Redención libera a éste de la esclavitud del pecado y lo abre a Dios, quien, con su amor y su verdad, penetra en el redimido. Entonces Dios puede actuar en el hombre que se convierte en un instrumento de su obra salvadora. No es un instrumento inanimado o natural, sino libre. Está estructurado de tal modo, que el redimido puede acoger el hacer divino en su propio hacer. Viene a ser un recipiente del hacer salvador de Dios. El hombre redimido por Dios es capaz de una actividad salvadora al admitir y alumbrar en su obra el obrar salvífico de Dios. De algún modo éste se logra y cobra eficiencia histórica en aquél. El salvado por Dios puede, a su vez, desarrollar funciones salvadoras, ya que Dios actúa en él. Cuanto más perfectamente redimido está un hombre, tanto más activamente actúa Dios a través de él. La Redención funda unidad de comunidad en primer lugar, entre Dios y el hombre y, desde Dios, también entre los hombres. Restaura los rasgos genuinos destruídos por el pecado.

Al estar todos nosotros heridos por el pecado, limitamos la acción salvadora de Dios. Nadie que lleve en sí la señal del pecado puede disponerse incondicionalmente —en calidad de instrumento a la acción salvadora de Dios. De ahí que, faltos de la experiencia necesaria, no alcancemos a medir con exactitud las posibilidades salvacionales de que dispone Dios en el hombre inmune al pecado. En él puede manifestarse y actuar, sin encontrar reservas o trabas. Volveremos todavía sobre estas ideas [23].

14. La Sagrada Escritura habla claramente de la decisión libre del hombre con miras a la eficacia de la Redención. En concreto, nos referiremos a la soteriología paulina. Para su comprensión es necesario advertir que en San Pablo desaparece la distinción que nos es tan familiar entre redención objetiva y subjetiva, es decir, entre la Redención realizada por Cristo y nuestra apropiación de sus frutos. San Pablo la considera en un todo unitario. Para él, los hombres alcanzan la cruz y la resurrección a través de la Iglesia, que participa de la vida de su Cabeza. San Pablo afirma que los bautizados han muerto con Cristo *(II Cor.* 5, 14); participan de su muerte y de su resurrección *(Rom.* 6, 3-6), explíquese como se quiera esta participación. La muerte y la resurrección de Cristo se ordenan a ella. El destino de Jesucristo sólo nos resulta salvador por convertirse en destino nuestro. El Calvario y la Pascua quedan

incompletos si no los realizamos en nosotros. No en el sentido de que la obra de Cristo fuera insuficiente en sí misma, pues es expiación y reparación superabundante. Sin nuestra participación queda incompleta, porque está ordenada a ella. Cristo, su vida, su muerte, su resurrección y su ascensión logran el carácter de totalidad por nuestra unión por El. Por esto nuestra participación aun para Cristo tiene sentido de integración. Así como—según San Agustín y Santo Tomás—sólo Cristo y la Iglesia, conjuntamente, forman el *Totus Christus*, el Cristo Total, del mismo modo sólo la muerte de Cristo y la de la Iglesia conforman la totalidad de su muerte y de su resurrección.

El individuo participa de la muerte y de la resurrección de Cristo como miembro de la Iglesia. De ahí que la comunidad preceda al individuo como instrumento y ámbito de su salvación.

La comunidad eclesial está llamada y predestinada a penetrar cada vez más profundamente en la muerte y resurrección de Cristo, haciendo a sus miembros partícipes de los frutos de las mismas. La comunidad como cuerpo de Cristo, como el pueblo de Dios en forma de cuerpo místico de Cristo, está en El unida como la esposa con el esposo, recibiendo la vida. Debe entregarse más y más al Señor, penetrando cada vez con mayor profundidad en su vida.

Al ser la Iglesia el órgano por el que son comunicados a los individuos los frutos de la salvación, en un cierto sentido Cristo tiene necesidad de la Iglesia y de sus miembros.

La encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, dice sobre el particular: "Ni por esto hay que pensar que la Cabeza, Cristo, estando colocada en tan elevado lugar, no necesita de la ayuda del cuerpo. Porque también de este místico Cuerpo cabe decir lo que San Pablo afirma del organismo humano: "no puede decir la cabeza a los pies: no necesito de vosotros" (*I Cor.* 12, 21). Es cosa evidente que los fieles necesitan del auxilio del divino Redentor, puesto que El mismo dijo: "Sin Mí, nada podéis hacer" (*Io.* 15, 5), y según el dicho del Apóstol, todo el crecimiento de este Cuerpo en orden a su desarrollo proviene de la Cabeza, que es Cristo (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Con todo, hay que afirmar, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros. En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el Sumo Pontífice, el cual, para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a otros muchos, y diariamente tiene que ser ayudado por las oraciones de

toda la Iglesia. Además, nuestro Salvador, dado que no gobierna la Iglesia de un modo visible, quiere ser ayudado de los miembros de su Cuerpo Místico en el desarrollo de su misión redentora... Lo cual no proviene de insuficiencia por parte suya, sino más bien porque El así lo dispuso para mayor honra de su Esposa inmaculada. Porque mientras al morir en la cruz concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la Redención, sin que ella pusiese nada de su parte, en cambio, cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que en alguna manera provenga de ella. Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo dirigidas a este objeto y de la colaboración de los pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador" [24].

Las consideraciones que anteceden se apoyan principalmente en la interpretación paulina de la revelación, que, sin embargo, no es la única. La Redención presenta una complejidad tan extraordinaria que se requieren múltiples puntos de vista para conseguir una visión integral. Sobre la base de la Sagrada Escritura, Tertuliano, y sobre todo San Anselmo de Canterbury, elaboraron la teoría del carácter reparador de la obra de Cristo. Desarrollan puntos de vista que en la teología paulina quedan en segundo término, si es que no desaparecen del todo. Mientras en ella no se expresa formalmente la distinción entre redención objetiva y subjetiva, en el sistema anselmiano se la encuentra explícitamente. La interpretación de San Pablo está sellada por la inspiración. La teoría anselmiana de la reparación se funda, desde luego, en la Sagrada Escritura y procede en conformidad con ella; sin embargo, sólo fué desarrollada por la teología posterior.

15. Las disquisiciones que anteceden eran necesarias para situar en su verdadera dimensión la participación en la obra de Cristo, y lograr así una comprensión exacta. Como queda indicado, las declaraciones del Magisterio sobre la cooperación de María a la Redención no pueden descartar ningún elemento de la revelación. De ahí que para una exacta ambientación teológica de la teoría de la cooperación marial urgía delimitar antes que nada con precisión el campo revelado. Expondremos en primer término ciertos intentos de exposición de las declaraciones pontificias sobre la cuestión que

* Cfr. Notas críticas y complementarias. Nota núm. 6, págs. 418-420.

no parecen estar conformes con la doctrina de los Papas, bien porque se quedan detrás de ella, bien porque se desentienden gratuitamente de la misma.

El teólogo belga W. Goossens [25] examina los argumentos empleados en favor de la teoría de la cooperación inmediata de María a la redención objetiva. En concreto, cree poder demostrar que no es preciso entender necesariamente las encíclicas pontificias en el sentido de una cooperación similar, incluso que no se refieren en absoluto a ella. Los Papas no se habrían propuesto un magisterio formal sobre dicha cooperación, rozando la cuestión sólo incidentalmente. Del contexto se deduce que los pasajes reclamados por los defensores de la tesis sólo hablan de la redención subjetiva, esto es, de la aplicación de la redención al individuo. Aun cuanto en este o en aquel pasaje se hablara de la cooperación inmediata de María a la Redención, sería cuestión de examinar cuidadosamente el valor dogmático de tal declaración pontificia. Goossens, por tanto, no encuentra en las encíclicas ningún argumento a favor de la tesis.

Contra esta interpretación se puede, con todo, objetar que no se explica satisfactoriamente la abundancia de las exposiciones pontificias si no se declarase en las mismas la corredención de María, esto es, la colaboración inmediata de María a la redención objetiva. Esto es tanto más exacto cuanto que las encíclicas dieron ocasión a que los teólogos, cada vez con mayor insistencia, comenzaran a defender la corredención mariana. Si no estuviera en la mente de los Pontífices proclamarla, entonces la progresiva acentuación de la tesis por parte de innumerables teólogos hubiera dado pie para una corrección. Aunque las declaraciones del magisterio relativas a la cuestión no incluyen decisiones infalibles, sin embargo, dejan ver la línea de la evolución doctrinal. En el caso de que la doctrina de la corredención mariana no estuviera incluída en las encíclicas pontificias, hubiera seguido una declaración auténtica, como en ocasión de la advocación "María Virgen Sacerdote". En una carta privada del 25 de agosto de 1873, Pío IX habló de María como de la "Virgen Sacerdote". El 9 de mayo de 1906, San Pío X indulgenció una oración en la que se encontraba la advocación "María Sacerdote, ruega por nosotros". Pero en 1916, el Santo Oficio mandó retirar las estampas que representaban a la Virgen con ornamentos sacerdotales. En el año 1927, el Santo Oficio publicó una nota declarando ser intención suya dar de lado a la cuestión de la Virgen Sacerdote, pues ciertos espíritus menos preparados podrían interpretarla falsamente. Con respecto a la doctrina de la corredención

de María no ha habido ninguna declaración semejante, a pesar de su propagación siempre creciente.

También parece quedar más atrás de las declaraciones pontificias la teoría que hace consistir la corredención de María simplemente en su maternidad. Según ella, María sólo participaría en la redención objetiva en la medida en que posibilita a Cristo el acceso a la historia humana y toma parte activa en su vida. Sus representantes creen que la revelación permite conjugar la cooperación mariana con la exclusividad de la mediación de Cristo, y la necesidad absoluta de redención de todos los hombres. Para Goossens, lo que los propugnadores de la tesis han aportado hasta el presente para la resolución de estas dificultades no pasa de ser sutilidades y agudezas. Incluso el Cardenal Billot, anterior teólogo romano, piensa que la proposición se opone formalmente a verdades manifiestamente reveladas. H. Lenners [26] opina que o se arrumba la doctrina de la actividad corredentora de María, o se concibe de modo distinto y más amplio que el mantenido hasta ahora por los teólogos y la tradición eclesiástica el concepto de Redención. De modo parecido piensan, si bien con variaciones divergentes, B. Poschmann, F. Diekamp, B. Bartmann, M. de la Taille, J. Ude, B. A. Luyc, M.-J. Congar, J. Rivière. En esta situación no se puede hablar de una *opinio communis* entre los teólogos.

También los defensores de esta teoría destacan la gran importancia de María en la Redención. Subrayan que en la escena de la Anunciación se manifiesta dispuesta a ponerse incondicionalmente a voluntad de Dios en lo que se refiere a su ingreso en el mundo y en la historia y que durante toda su vida mantuvo su asentimiento, convirtiéndolo en ley de su vivir. María acogió en su corazón, con voluntad abierta, la disposición divina que entregaba a la muerte al Hijo del Padre eterno, Hijo propio suyo. Cuando Este, conforme a la economía divina, tuvo que morir por la salvación de los hombres se inclinó incondicionalmente, con una obediencia fiel y amorosa, ante el Padre. Su amor de madre no intentó lo que el amor de amistad de San Pedro *(Mt.* 16, 22 sigs.): disuadir a Jesús de la muerte. Entendía, por el contrario, que era el Padre quien disponía de su vida. No era su voluntad la que fijaba el destino de Cristo, sino la de Dios. En esto se piensa cuando se dice de María que al pie de la Cruz renunció a sus derechos de madre frente a su hijo sacrificándolo en ella. Goossens acentúa que aquí no se puede hablar de un derecho estricto, pues ninguna madre lo posee respecto de su hijo. Sus derechos se reducen a la obediencia de éste. La re-

nuncia de María a sus atribuciones maternales no supone que la muerte sacrificial de Cristo dependiese de la decisión de su voluntad, corriéndose en todo caso el peligro de que se malograra por una decisión contraria de María. Debido a su conformidad absoluta con la voluntad divina nunca existió la posibilidad de que María exigiese a Dios lo que una madre amante pediría: que su hijo no muera, sino que viva. Su consentimiento a la maternidad incluye el consentimiento a la muerte de su Hijo, por lo menos desde el momento en que conoció que el camino de la Redención es el de la muerte, pues ya desde el principio sabía que no concibió a su Hijo para sí, sino para la humanidad. Esto es indudable. Sin embargo, cabe preguntar si la actividad corredentora de María se agota aquí. Los teólogos citados así lo creen.

Otros opinan que las encíclicas dicen algo más, que atribuyen a María, más allá de su función maternal, una contribución a la Redención hasta el punto de que sólo su colaboración la consumaría. Citemos a J. Bittremieux, C. Friethoff, A. Deneffe, F. H. Schüth, J. Lebon. Ninguno de estos teólogos intenta, naturalmente, subestimar la significación de Jesucristo como único mediador entre Dios y los hombres. Afirman, por el contrario, que María, de tal modo fué redimida por Cristo, que estuvo en condiciones de ser redentora con El y por El; de co-constituir, en cierto sentido, la obra de Cristo. Su actuación corredentora tendría un carácter secundario, analógico. Hasta ahora no se ha logrado presentar esta tesis con la suficiente claridad y nitidez como para que pueda desvirtuar las objeciones de Goossens y otros. La Sagrada Escritura sólo admite un mediador, no un mediador principal y otro asociado. San Ambrosio, a la pregunta sobre si con su muerte María añadió algo al sacrificio de Jesucristo, responde: "La pasión de Cristo no necesitaba ayuda" [27]. Sólo Cristo, por tanto, nos redimió; la Redención fué realizada exclusivamente por El.

En Roschini se agudiza la tesis [28]. Para él, María hizo algo más que disponer el cuerpo humano de Cristo. Estableció espiritualmente con El, además, una comunidad interior. La economía divina no incluía simplemente la maternidad biológica de María, sino también la espiritual, su comunión en el espíritu. Hasta aquí Roschini tiene, indudablemente, razón. Pero todavía da un paso más, de largo alcance, cuando de la unión biológico-espiritual de María con Cristo quiere deducir que en el dominio corporal y espiritual le sirve realmente de ayuda, constituyendo ambos un "par redentor". Cabe preguntar si la fórmula "par redentor" no amenaza con

introducir en la mariología todos aquellos mitos que nos hablan de divinidades redentoras masculinas y femeninas. Cierto que Roschini trata de desviar este peligro cuando habla de una subordinación de María a Cristo. Pero precisamente la introducción y fijación de este concepto hacen que no pueda lícitamente conservarse la fórmula del par redentor. Roschini, sin duda, quiere dar cabida en su tesis a la necesidad de redención de María, lo cual sólo es posible admitiendo para Ella una redención distinta de la de los demás hombres, que desbordaría los marcos comunes. Dice Roschini: "Por su singular predestinación a la maternidad divina, María forma un orden propio y exclusivo absolutamente distinto del de las demás criaturas. Sólo la relación a la naturaleza humana, originaria de Adán, identifica a María con la humanidad. Al margen de los demás, María cae del lado de Cristo. Estas tesis ofrecen una novedad que sólo es viable en un giro profundo de la soteriología tradicional fundada en la Escritura y elaborada por los Padres.

Los ensayos de Köster, Semmelroth y Dillenschneider inauguran una nueva dirección. Köster [29] parte de la idea de la alianza. La alianza entre Dios y los hombres requiere para su legitimidad y eficiencia el consentimiento de la humanidad. Según él, María lo dió como cabeza suya. Para Köster, la obra de Cristo es la causa única de la Redención. Pero la humanidad tiene que responder a la acción de Cristo. Sólo entonces se efectúa la alianza. La respuesta la tiene que pronunciar un representante de la humanidad. Cristo no puede serlo, porque, según la Escritura, pertenece a la vertiente de Dios y no es persona humana. Por un decreto divino María tiene significación representativa. La obra de Cristo y la de María se estructuran unitariamente.

Sobre la teoría de Köster diremos lo siguiente: Es un error pensar que Cristo sólo pertenece al lado de Dios. Lo indicamos ya antes: Cristo pertenece al plano divino y al humano. Es otro error creer que no represente a la humanidad por el hecho de no ser una persona humana, sino sólo divina. Esta tesis se opone al sentido de la doctrina de la unión hipostática. Significa una ruptura con toda la tradición de la Iglesia. Por eso es del todo superfluo preguntarse por una doble cabeza del cuerpo de Cristo. Cristo es la única cabeza de su cuerpo. El cuerpo del Señor no posee doble capitalidad, por más que exista un representante visible de Cristo cabeza: el Papa. Pero no se sigue de ahí que haya dos cabezas, sino que más bien todo se reduce a una única cabeza del Cuerpo Místico. Esta es el mismo Cristo. Cuando al Papa se le llama cabeza

de la Iglesia no se quiere sumar una segunda cabeza a Cristo, cabeza única. Se significa, por el contrario, la representación de Este por el Papa. La encíclica *Mystici Corporis* se ha expresado claramente sobre el particular [30]. La introducción de la capitalidad de María embrolla y problematiza la transparente doctrina de la Iglesia. Por esto no se ve claro que la idea de la alianza pueda esclarecer satisfactoriamente la contribución marial a la Redención. Por más que la alianza exija el consentimiento de la humanidad a la acción redentora de Dios, sin embargo, no precisa de la inserción de un hombre en ella, pues Cristo a la par que es representante de Dios lo es también de los hombres. Por esto, como cabeza de la humanidad, da su consentimiento en nombre de los hombres por El representados, indigentes de redención, a la acción redentora de Dios.

En las disquisiciones de Köster queda como verdad que la idea de la alianza descubre la exigencia del consentimiento humano. Cierto que no se puede deducir de ella que María consintiese en nombre de toda la humanidad, pero cabe hacerlo de otras consideraciones. Pronto volveremos sobre esto.

O. Semmelroth [31] da un paso importante en nuestra problemática cuando se expresa en el sentido de que en la Sagrada Escritura desaparece la distinción entre redención objetiva y subjetiva. Subraya que en aquélla ambas forman una unidad. El momento subjetivo consiste en que la Humanidad se declara dispuesta a aceptar la obra redentora de Dios. Pertenece esencialmente a la acción divina como los dos polos a un todo en tensión. Sin la disponibilidad del hombre, aquélla se malograría. La respuesta de la humanidad, indispensable para la realización de la Redención, no fué dada por cada individuo en concreto, sino que la dió algún hombre en nombre de todos. Este hombre fué María. Semmelroth ve una congruencia de que lo sea María en el hecho de que para la tradición María es el tipo de la Iglesia. Este carácter suyo incluye el poder hablar en nombre de la misma. Con su consentimiento a la economía divina aceptaba en nombre de la Iglesia la obra de Cristo realizada por el Padre. De este modo, Cristo y María están en la relación de principio activo y pasivo.

A. Dillenschneider [32] va más allá que Semmelroth. Defiende que el consentimiento de María significa algo más que la simple aceptación de la Redención de Cristo. Lo designa como un co-hacer activo. María se insertaría y participaría activamente de la muerte de Cristo.

Para una explicación y fundamentación más inmediata de su

tesis, Dillenschneider acude a San Pablo. Como lo hemos visto ya, San Pablo enseña que todos nosotros hemos muerto con Cristo *(II Cor.* 5, 14), que hemos sido crucificados con El *(Rom,* 6, 6). Según él, Cristo murió como representante de los hombres, de modo que con El murió la misma humanidad. En cierto sentido ésta murió virtualmente con El. San Pablo, sin embargo, en esta participación de la humanidad en la muerte de Cristo no encuentra ningún proceso natural. En ningún sentido se ha visto la humanidad compelida a insertarse en la muerte del Señor. No le ha sido impuesto contra su voluntad el morir en ella. De lo contrario, su participación en la misma carecería de significación redentora. Fué asumida en la muerte de Cristo sólo porque estaba dispuesta y porque manifestó esta disposición suya.

Una alusión a la obligación que pesaba sobre la humanidad de manifestar su disponibilidad a la muerte de Cristo con el fin de morir ella misma por su medio la podemos descubrir en las palabras del Apóstol San Pablo: "Sufro en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo" *(Col.* 1, 24). Metafísicamente nada puede faltar a la pasión de Cristo, pues es expiación y satisfacción superabundante. No requiere ningún complemento para su verificación objetiva. Incluso nadie es capaz en absoluto de aportarlo. Por tanto, si San Pablo, a pesar de todo, habla de un complemento de la Pasión de Cristo, esto sólo puede tener el sentido de que aquélla se ordena a la participación humana. Esta referencia se verifica en el sí con que el fiel responde a la cruz del Señor. La expresión paulina se aplica igualmente a todos los creyentes, que completan, con su disposición a participar en ella, la pasión de Cristo. Cuando respondan todos afirmativamente entonces no faltará a la misma. Pero ¿cómo dará cada individuo su consentimiento?

María lo pronunció en lugar y representación de todos. Al pie de la cruz representaba la comunidad creyente, la Iglesia, el pueblo de Dios.

Esta teoría nos remite, ante todo, a la Iglesia esposa de Cristo. La esposa comulga en los sufrimientos del esposo. Sólo así se cumple el sentido de la muerte de Cristo. Asistió a la crucifixion. Su pasión y muerte estaban contenidas en las de Cristo. La Iglesia de la cruz está simbolizada y compendiada en María. Al pie de la cruz, la Iglesia estaba revestida de la figura de María.

Para una valoración de la tesis de Dillenschneider se puede decir que interpreta rectamente a San Pablo cuando hace a la Iglesia muerta con El partícipe de la muerte del Señor, siendo su muerte

virtualmente la de todos. No obstante es discutible que la Iglesia estaba representada por María. Contra esta concepción está la objeción de que no aparece formalmente ni en la Escritura ni en la tradición oral del siglo I. Sólo se refleja con claridad en la obra, atribuída hasta ahora a San Alberto Magno, *De laudibus beatae Mariae Virginis*, por otro nombre *Mariale*. El libro es una exposición de las gracias y virtudes de la Madre de Dios, propuesta en forma de cuestiones, como epílogo al Evangelio *Missus est angelus*. Hasta hace poco sirvió para la comprensión de la mariología de San Alberto. Ahora, simultáneamente, dos autores: A. Fries [33] y Br. Korosâk, O. F. M. [34], han demostrado su inautenticidad. No procede de San Alberto, sino de un dominico de su círculo de la mitad del siglo XIII. Así, la obra carece de la autoridad del gran sabio. Con todo, sigue siendo todavía muy importante para la mariología, pues encontramos en ella perfectamente desarrollada la idea del carácter representatorio de María.

En consecuencia, si bien su formulación expresa es muy posterior, sin embargo, se funda en la Escritura y en la tradición oral. Está contenida germinalmente allí donde se dice de María que habló en nombre de la Iglesia, que es tipo de la misma y madre de los creyentes, que es la segunda Eva. Así como Eva fué el principio del pecado, María es la "causa de la salud". Aunque estas palabras no explican el modo de su colaboración a la redención objetiva puede deducirse la doctrina, hoy desarrollada, del paralelismo Eva-María.

16. Los Padres estructuran dos teorías, que a primera vista difícilmente parece puedan conciliarse: la teoría del mediador único Jesucristo, y la de la colaboración de María en la Redención. En su libro *De institutione virginis*, dice San Ambrosio: "Delante de la cruz estaba la madre y, mientras los hombres huían, ella estaba intrépida... Miraba con ojos compasivos las llagas de su Hijo, el cual—Ella lo sabía—habría de redimir a todos. La madre estaba allí—no precisamente asistiendo a un espectáculo vil—, pues no temía al asesino. Mientras el Hijo pendía de la cruz la madre se ofrecía a los perseguidores. Si sólo se tratara de postrarse ante el Hijo, no podríamos menos de alabar su amor maternal que no quería sobrevivirle; pero si se trataba de morir con su Hijo deseaba ardientemente resucitar con El, puesto que no ignoraba que engendró a uno que había de resucitar. Al mismo tiempo, Ella, que sabía que la muerte de su Hijo se ofrecía por el bien público, estaba dis-

puesta, dado el caso, a añadir con su muerte algo a la ofrenda por la humanidad. Pero la Pasión de Cristo no necesitaba de ninguna ayuda, como el mismo Señor lo dijo mucho tiempo antes: "Miré, y no había quien me ayudara, y busqué y nadie me tomaba, y los libraré con mi brazo" *(Is.* 63, 5) [35].

Al mismo tiempo los Padres, al afirmar que por ser madre de Cristo María lo es también de su Cuerpo Místico, y con su doctrina del paralelismo Eva-María, pusieron el fundamento para la idea de la colaboración de María a la Redención, sin menoscabo del dogma del mediador único Cristo. Por todas partes se rastrea la creencia de la corredención mariana, sin lograr, a pesar de todo, una forma precisa y clara. San Agustín, por ejemplo, dice en su libro *De sancta virginitate:* "Es madre espiritual no de nuestra Cabeza, que es el mismo Salvador, del cual más bien Ella nació espiritualmente, pues todos los que en El creyeron—entre los cuales se encuentra también Ella—se llaman con toda verdad hijos del esposo *(Mt.* 9, 15), sino que es madre de sus miembros, que somos nosotros, ya que con su amor cooperó a que en la Iglesia naciesen creyentes, los cuales son miembros de aquella Cabeza" [36].

Los Padres, por tanto, nunca expresan formalmente la colaboración de María a la Redención. Con todo, bien podría encontrarse en sus testimonios. La descubriría un desarrollo más trabajado de cuanto ellos dijeron. En realidad nunca se les presentó el problema con claridad.

17. La caracterización de María como esposa de Cristo es señaladamente importante y decisiva en nuestra cuestión. Se remonta al *Cantar de los Cantares.* Fué precisa una larga investigación teológica hasta identificar a María con la esposa de dicho libro. Como lo hemos visto ya, se comenzó por ver prefigurada en ella a la Iglesia. Orígenes veía en la misma a cada alma en concreto. En San Bernardo encontramos impresionantes explicaciones del tema. Ruperto de Deutz por primera vez reconoce a María en la esposa celebrada en el *Cantar de los Cantares.* Desde entonces ha ido penetrando esta idea en la doctrina eclesiástica con aceptación siempre creciente. La esposa del libro significa a la Iglesia y a María, lo cual no implica contradicción alguna, pues María es imagen de la Iglesia.

El símbolo de la esposa facilita más que el de la alianza la comprensión de que al decreto y hacer divinos de la Redención tiene que asociarse el consentimiento del hombre, su participación. En la

metáfora de la alianza la respuesta humana exigida la da el mismo Cristo; en la de la esposa no puede hacerlo por ser El el esposo. Tiene que ser dada por otro representante de la humanidad. El carácter de esposa de Cristo de la Iglesia explica que a la obra del Señor tenga que añadirse la colaboración del hombre. Si, pues, ésta la realiza María en representación de la Iglesia, se sigue de ahí que concentra su carácter esponsalicio.

18. La elección para la maternidad divina justifica la atribución que María se concede de representar a la Iglesia. Para esto nos es preciso interpretar la expresión "Madre de Dios" en el amplio sentido que antes le atribuíamos. María fué Madre de Jesucristo biológica y espiritualmente. Ninguno de esos dos elementos puede descuidarse. Su maternidad espiritual importa la entrega incondicional a la voluntad divina. La disponibilidad ante Dios fué la postura fundamental de toda su vida. La maternidad espiritual-corporal la ligaba profundamente a su Hijo. La comunión con El la preservó de todo pecado, siendo su redimida. La Redención no consistió para Ella, como para los demás, en una liberación, sino en una preservación del pecado y en una santificación tan intensa que supera la de todos los demás hombres. Es la "sumamente redimida". La unión con su Hijo, que al mismo tiempo es su redentor, aparece en toda su intimidad y vigor en las relaciones esponsalicias que, como representante de la Iglesia, mantiene frente a El.

Por su carácter creatural y redimido, María pertenece indefectiblemente a nuestra vertiente. Lo mismo que nosotros, desciende de Adán, por lo que necesita ser redimida como cualquier otro. Como los demás, fué redimida por Jesucristo, y en ninguna manera puede autorredimirse. La gracia santificante que se le concedió es la misma que la que santifica a los justos. Hay una distinción de grado, pero no esencial, entre su gracia y la de aquellos para quienes es la causa formal de la justificación.

Por más que se nos asemeje María, por más que se encuentre dentro de la única economía decidida por Dios en sus eternos decretos y que nos alcanza a todos nosotros, la gracia que se le concedió, singular e irrepetible, la distingue y la hace superior a todos los hombres. Recibió una gracia que, más allá de la superioridad gradual sobre la de los demás, significa algo distinto y único. Es la gracia de la maternidad, que trae consigo otras muchas, exclusivas suyas. Volk [37] las resume así: "Nosotros somos liberados del pecado original; María, preservada de él. A nosotros se nos perdo-

nan los pecados personales; María, por la gracia de Dios, nunca los cometió. A nosotros se nos tiene prometida la resurrección corporal; María fué ya asumpta en cuerpo a los cielos. En el redimido Cristo habita por la gracia; María era singularísimamente templo de Dios y su maternidad la aproximaba extraordinariamente a El, que era su hijo. Cada miembro del cuerpo de Cristo tiene tareas propias; María, como Madre de Dios, tiene una función peculiar en el todo. De este modo, María es como uno de nosotros y, sin embargo, distinta de todos nosotros."

Cuando María, en nombre de toda la humanidad, tomó parte en la muerte de Cristo, anticipando nuestra respuesta al Calvario, no lo hizo por sus propias fuerzas, de modo que en definitiva se hubiera efectuado una autorredención. Sólo pudo pronunciar su sí desde la plenitud de gracia propia de la Madre del Señor. Su comunidad con Cristo la insertó, al pie de la cruz, en su muerte. Del mismo modo que en la anunciación de su maternidad manifestó su disposición en nombre de todos, participó también en nombre de todos al pie de la cruz de la muerte de Cristo. Su consentimiento de entonces, como el de la anunciación, no importaba una significación simplemente individual o particular. Su alcance era más bien universal. En aquel momento María, por un lado, estaba ligada a su Hijo; por otro, a toda la humanidad, incluso a la creación entera. Estaba absolutamente abierta a la voluntad del Padre y, precisamente por ello, abierta a todo el mundo. La dinámica de Dios viviente en Ella, que es la dinámica del amor salvador, se dirige, desbordándola, a todos los hombres. Dios puede disponer así de María porque Esta, por su gracia, no se reserva nada para Sí, sino que pone a disposición de Dios cuanto Ella es, siendo así patrimonio de los hombres.

Esta intimidad total la distingue de los demás creyentes. El cristiano está también referido a Dios y a los hombres. La santidad no clausura, sino que abre. Consiste precisamente en la apertura a Dios, y es tanto más intensa cuanto el hombre le está más abierto. El que se abre a Dios, al amor, se abre también a los hombres. En cierto sentido, el hombre portado por la gracia de Dios puede responder en nombre de los demás a la muerte de Cristo, cumpliendo aquella función integradora de que habla San Pablo cuando dice: "Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo" *(Col.* 1, 24).

Esta posibilidad concedida a todos los hombres no significa, sin embargo, que entre María y nosotros no exista ninguna diferen-

cia profunda, como si Ella no hiciese más que lo que cualquiera otro puede hacer. La respuesta que los demás dan a Cristo, no la personal, sino la dada en nombre de toda la Iglesia, en nombre, por tanto, de los hermanos y hermanas en la fe, tiene la desventaja de brotar de un corazón inficionado por el pecado, vencido y limitado por él. Por el contrario, la respuesta de María procede de un corazón totalmente consagrado a Dios, pues es el de la Theotokos. Por eso es de una profundidad, de una virtud y de una amplitud incomparable. Así María pertenece a la comunidad creyente, si bien de modo distinto al de los demás. Urgida y promovida por la actividad salvífica de Cristo, íntimamente unida a la Iglesia, no al margen ni independiente de la misma, sino como su miembro más destacado, incluso como representante y madre espiritual suya, cumplió y cumple una función salvacional, cuya universalidad y virtud alcanza a todos.

19. A la cuestión sobre la censura teológica de la última explicación propuesta, se responde que, no existiendo ninguna declaración obligatoria del magisterio eclesiástico, la tesis no trasciende el grado sumo de verosimilitud. Podría ser, sin embargo, próxima a la fe, pues se funda en la soteriología paulina y puede derivarse de ella. Se requieren diligentes y detalladas investigaciones para encontrar, a base de la Escritura, camino a la tesis de Dillenschneider y defender de malentendidos la expresión "corredentora". Quien las desorbite corre el peligro de equivocar la doctrina de la corredención. Es un extraño juego de la evolución teológica el que una tesis de mariología, en su grado máximo de elaboración, puede acogerse a San Pablo. Esto prueba la honda raigambre de la mariología en una exégesis acertada.

Como dijimos, Dillenschneider no admite la distinción entre redención objetiva y subjetiva, aunque tampoco la descuida. La sitúa en plano distinto, en cierto sentido posterior, al de la interpretación ordinaria. Indudablemente, María, por su co-morir con Cristo, realizó virtualmente el co-morir de la Iglesia, anticipando nuestra participación en la muerte de Jesús. No obstante, el co-morir virtual sólo se actualiza en el individuo cuando éste, por la fe y el bautismo (*Rom.* 6, 6), se inserta en aquél. Sólo entonces responde con responsabilidad auténtica a la muerte de Cristo, que decide su destino personal. Unicamente cuando da por sí mismo esta respuesta le resulta salvadora la anticipada por María.

Cabría preguntar si María juega un papel en la respuesta de

fe que ha de pronunciar cada individuo, similar al de la anticipación de nuestro consentimiento. ¿Representa algo María en la redención subjetiva? Volveremos sobre esta cuestión en el párrafo siguiente.

20. Como conclusión, notemos que al problema de la colaboración de María a la Redención no puede responderse con especulaciones inacabables ni con deliquios sentimentales, sino con una atención fiel a la revelación propuesta por el magisterio eclesiástico y atestiguada por la Escritura y la tradición oral. Si a pesar de todo se comprueba que pertenece al depósito de la revelación, entonces ni la comprensión especulativa ni los afectos del corazón pueden oponer objeción alguna, pues en ese caso habla Dios y el hombre tiene que rendirse, creyente, a la señal divina. Ningún capricho humano puso a María dentro de la economía de la salvación. Ingresó en ella por un decreto eterno de Dios.

El libro de Asmussen* demuestra cómo se abre el camino a la tesis de la participación de María a la Redención siempre que se considere con seriedad la revelación contenida en el Evangelio. Dice Asmussen: "Si se despoja al sacerdocio del carácter mediacional, se haría de él una farsa. El sacerdote, y, en consecuencia, el mediador, no puede adscribirse sin más a la vertiente divina o a la humana. Es representante de Dios ante los hombres, y de éstos ante Aquél. Esta postura es inevitable e insoslayable para todos los cristianos, pues es la postura fundamental del seguimiento de Cristo, que sin ella sería imposible. De ahí que no admitamos una fe sin sacerdocio y, por tanto, sin mediador. En otro caso, quedarían suprimidas, sin realizarse, las promesas del Antiguo Testamento. Si olvidáramos esto sólo parcialmente, recogeríamos las enseñanzas del Nuevo Testamento. Siendo esto así, nos es preciso confesar que María está dentro de esta mediación, ya que es un miembro distinguido de la estirpe sacerdotal. Sólo se cuestiona—en la Madre de Dios y en los demás fieles—si se trata de una mediación *en* o *al lado* de Cristo, pues sin duda ésta es la distinción de que depende todo. Si admitimos una mediación paralela a Cristo, impugnamos, en realidad, su gloria. Por otro lado, si la insertamos en El, expresamos que su obra no ha sido estéril." (*)

* Cfr. Notas complementarias, Nota 6.ª: *Sobre la Corredención mariana*, págs. 418-420.

§ 10

María, medianera de todas las gracias

1. En el capítulo precedente nos preguntábamos incidentalmente por la participación de María en la redención subjetiva. La cuestión surgía espontáneamente de la problemática que nos ocupaba. Como vimos, María cooperó a la integración de la Redención efectuada por Cristo al anticipar el asentimiento de la humanidad a la muerte que Cristo sufrió en su nombre. La respuesta con que al pie de la cruz respondió a la cruz contiene virtualmente nuestra respuesta. Sin embargo, el sí virtual tiene que actuarse y concretarse, lo cual acontece en la fe y en los sacramentos. Por la fe y el bautismo, el hombre se apropia personalmente la salud creada por Cristo. El problema está en si María tiene en todo esto alguna función mediadora. Vimos ya que entre los hombres y el Padre celestial sólo hay un mediador: Jesucristo. La Sagrada Escritura lo afirma claramente. Pero esto no soluciona todos los problemas que se plantean, pues ahora cabe preguntar cómo accede el hombre a la comunión con Cristo, el mediador; cómo llega a participar de la para él vitalmente imprescindible mediación de Cristo. ¿Desempeña aquí María alguna función? Intentaremos rastrear esta problemática.

2. Ante todo, naturalmente, María, que dió su consentimiento a la economía divina realizada por Cristo, nada esperaba con más vehemencia que el éxito de cuanto su Hijo hizo a lo largo de su vida, singularmente en el Gólgota. El amor a su Hijo y su entrega al Padre la urgían a desear e implorar que la obra de Aquél se continuase en todos los hombres. El amor a su Hijo era sustancialmente el amor a todas las criaturas por las cuales El vivió, murió y resucitó. María extiende su amor a todos los hombres, incluso a toda la creación, y precisamente por amor de su Hijo. Porque lo ama, sueña con la salvación de todos.

Por tanto, se puede decir que María desea para los hombres la obra de Cristo. En este sentido es medianera entre Este y aquéllos. Su función mediacional presenta varios aspectos. En primer

lugar, es medianera porque al pie de la cruz dió su consentimiento en nombre de todos y porque se insertó en la muerte de Cristo en representación de la humanidad. Por esto la fe por la que un hombre se vuelve a Cristo es la ratificación de la respuesta a la muerte de Cristo adelantada por María. Es medianera, además, ante Cristo de una segunda forma más inmediata al individuo, pues, como lo dijimos, desea que cada hombre recoja la obra de Cristo. Sus anhelos tienden a que el Señor, su Hijo, que murió en la cruz, influya en cada hombre, a fin de que éste viva "en Jesucristo", participando de la salvación. La donación de Cristo al hombre y de éste a Cristo está consiguientemente supuesta y ambientada por el amor de María. En realidad, no hay ningún encuentro con Cristo al que no asista su amor al Señor.

3. Un estudio de las declaraciones de la Iglesia sobre la materia nos permitirá seguir de cerca el sentido de la mediación marial. Las páginas que siguen recogen textualmente las manifestaciones pontificias más importantes de los últimos cien años. Los textos en cuestión serán transcritos con la máxima amplitud, a fin de que su conjunto pueda dar una idea del sentido, alcance y vigencia de la fe de la Iglesia en la mediación de María.

En la encíclica *Supremi Apostolatus* del año 1883, dice el Papa León XIII:

"El apostolado supremo que Nos desempeñamos y las circunstancias dificilísimas por que atravesamos, nos advierten cada día más, y casi imperiosamente nos empujan a velar con tanto más cuidado por la integridad de la Iglesia cuanto mayores son las calamidades que la afligen. Por esta razón, a la vez que nos esforzamos cuanto es posible en defender por todos los medios los derechos de la Iglesia y en prevenir y rechazar los peligros que la amenazan y asedian, empleamos la mayor diligencia en implorar la asistencia de los divinos socorros, con cuya única ayuda pueden tener buen resultado nuestros afanes y cuidados.

Y creemos que nada puede conducir más eficazmente a este fin como hacernos propicia, con la práctica de la religión y la piedad a la gran Madre de Dios, la Virgen María, que es la que puede alcanzarnos la paz y dispensarnos las gracias celestiales, colocada como está por su divino Hijo en la cúspide de la gloria y del poder para ayudar con el socorro de su protección a los hombres que en medio de fatigas y peligros se encaminan a la ciudad eterna.

Por esto, y próximo ya el solemne aniversario que recuerda los innumerables y cuantiosos beneficios que ha reportado al pueblo cristiano la devoción del rosario mariano, Nos, queremos que en el corriente año esta de-

voción sea objeto de particular atención en el mundo católico en honra de la gran Virgen, a fin de que por su intercesión obtengamos de su divino Hijo venturoso alivio y término a nuestros males. Por lo mismo hemos pensado, venerables hermanos, dirigiros estas letras, a fin de que, conocido nuestro propósito, excitéis con vuestra autoridad y con vuestro celo la piedad de los pueblos para que cumplan con él religiosamente.

En tiempos críticos y angustiosos ha sido siempre el principal y habitual cuidado de los católicos refugiarse bajo la égida de María y ampararse a su maternal bondad, lo cual demuestra que la Iglesia católica ha puesto siempre, y con razón, en la Madre de Dios toda su confianza. En efecto, la Virgen, exenta de la mancha original, escogida para ser Madre de Dios y asociada por lo mismo a la obra de la salvación del género humano, goza acerca de su Hijo de un favor y de un poder tan grande que nunca han podido ni podrán obtenerlo igual ni los hombres ni los ángeles. Así, pues, ya que le es sobremanera dulce y agradable conceder su socorro y consuelo a cuantos lo pidan, desde luego es de esperar que acogerá con más cariño las preces que la dirija la Iglesia universal, y casi saltará de alegría al hacerlo.

Mas esta piedad tan grande y tan llena de confianza en la augusta Reina de los cielos, nunca ha brillado con más resplandor que cuando la violencia de los errores extensamente infiltrados, o el desbordamiento de las corrompidas costumbres, o los ataques de adversarios poderosos han parecido poner en peligro a la Iglesia militante de Dios" [1].

En su *Octobri mense* explica:

"Mas tan pronto como fué llevada a cabo la salvación de nuestro linaje por el misterio de la cruz y fué fundada en la tierra, y debidamente establecida la Iglesia, administradora de la misma salvación, por medio del triunfo de Cristo, comenzó desde entonces, y por cierto con gran pujanza, una nueva providencia o economía divina en bien de su nuevo Pueblo.

Hemos de mirar los planes divinos con gran respeto. El eterno Hijo de Dios, queriendo tomar la humana naturaleza para redimir y glorificar al hombre y estando a punto de desposarse de manera mística con el universal linaje de los hombres, *no lo realizó sin el libre consentimiento de la* Madre designada para ello, que, en cierto modo, desempeñaba el papel del mismo linaje humano, conforme a la brillante y verdaderísima sentencia del Aquinate: "Por la anunciación se aguardaba el consentimiento de la Virgen, que hacía las veces de toda la naturaleza humana" (S. Th. III, q. 30, a. 1). De donde se da pie para afirmar, con no menor verdad que propiedad, que del inmenso tesoro de todas las gracias que trajo el Señor, pues "la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo" *(Io.* 1, 17), no se nos distribuye nada, por la divina voluntad, sino por María; de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre.

¡Cuánto resplandece en este plan divino la sabiduría y la misericordia!

¡Qué plan tan apropiado éste a la debilidad y fragilidad humana! Pues así como creemos y alabamos la bondad infinita de Dios, así creemos y reverenciamos su infinita justicia; y así como correspondemos al amantísimo Salvador derrochador de su sangre y vida, así también temblamos ante el mismo, juez inexorable; por lo cual, los que se sienten reos de crímenes y tiemblan por ellos, necesitan un intercesor y patrono que goce de gran entrada ante Dios y sea de tan gran benignidad, que no rehuya el patronato de los que totalmente desesperan, e infunda la esperanza de la divina clemencia en los afligidos y anonadados.

María misma es esa criatura que desempeña este papel de una manera eminentísima: poderosa es, por cierto, Madre del Dios todopoderoso; mas asequible, benignísima, en sumo grado condescendiente, cosa que nos sabe más dulce. Tal nos la dió Dios, que la infundió sentimientos puramente maternales que no respiran sino amor y perdón, precisamente porque la escogió para Madre de su Unigénito; tal nos la mostró de hecho Jesús al querer espontáneamente someterse y dar gusto a María como un hijo a su madre; tal la declaró públicamente desde la cruz cuando, en la persona del discípulo Juan, le confió la universalidad del género humano para que cuidase de ella y la guardase en su regazo; tal, finalmente, se entregó Ella misma, pues, habiendo abrazado con gran amor la herencia de gran trabajo dejada por su Hijo moribundo, comenzó inmediatamente a derrochar en todos sus maternales desvelos" [2].

En la *Magnae Dei Matris* dice el mismo Pontífice:

"María, de igual manera, escogida para ser la Madre de nuestro Señor Jesucristo, que es nuestro hermano, fué por tal privilegio elevada sobre todas las madres para que derramase sobre nosotros y nos prodigase su misericordia. Además, si somos deudores a Cristo por habernos hecho participar del derecho que propiamente le pertenece de tener a Dios por Padre, de darle tal nombre, le debemos igualmente el habernos comunicado tiernamente el derecho de tener a María por Madre y llamarla por nombre tal. Y como la misma naturaleza ha hecho del nombre de madre el más dulce de los nombres, y del amor maternal el tipo del amor tierno y providente, la lengua no puede expresar ya más; pero las almas piadosas sienten cuán grande sea la llamada de un afecto generoso y sincero en María, que es nuestra madre, no humanamente, sino por Cristo. Añadamos que Ella ve y conoce mucho mejor que nadie lo que nos concierne: los auxilios de que necesitamos en la vida presente, los peligros públicos o privados que nos amenazan, las dificultades y los males en que nos encontramos y la viva lucha que sostenemos por la salvación de nuestra alma contra enemigos encarnizados; y en todo esto y en las demás pruebas de la vida, mejor que nadie puede y desea llevar a sus hijos queridos el consuelo, la fuerza, los auxilios de todo género. Por esto acudamos a María sin miedo, sin flaqueza, suplicándola con fervor ardentísimo, por los lazos maternales que la unen tan estrechamente a Jesús y a nosotros; invoquemos con piedad su asistencia

por medio de la oración que Ella misma ha designado, y que le es tan grata, para poder descansar con seguridad y alegría en la protección de tan buenísima madre" [3].

Y en la encíclica *Jucunda semper*:

"La confianza del recurso que nosotros tenemos en María está basada en la grandeza del oficio de mediadora de la divina gracia que ejerce continuamente en nuestro favor delante del trono de Dios, como gratísima que es por su dignidad y por sus méritos, y, por consecuencia, eminentemente superior en poder a todos los ángeles y a todos los santos. Y este oficio no está quizá en ninguna parte mejor expresado que en el Rosario, donde las fases diferentes del sublime papel de la Santísima Virgen en la salvación del género humano se desarrollan con una fuerza de verdad casi dramática, con inmensa ventaja para nuestra piedad, bien sea que el alma contemple esta sucesión de santos misterios, o ya la emoción haga vibrar los labios siempre con la misma oración." [4].

En la encíclica *Augustissimae Virginis* de 1847 encontramos las palabras siguientes:

"Por lo mismo que este piadoso suplicante está "alistada bajo las banderas de la Madre de Dios", recibe mayor fuerza y dignidad. Esto se debe a que, después de la oración del Padrenuestro, se repite muchas veces en el Rosario la salutación angélica. Empero, tan lejos se halla esto de oponerse a la dignidad de Dios y de inducirnos a tener mayor confianza en el patrocinio de María que en el poder divino, que nada le mueve más fácilmente y le hace más propicio a nosotros. Pues la fe católica nos enseña que no debemos dirigir nuestras oraciones a Dios solamente, sino también a los bienaventurados, aunque por distinto motivo, porque a Dios nos dirigimos como a fuente de todo bien, y a aquéllos como a intercesores delante del Padre celestial (Conc. Trid. Sess. 25). "La oración—dice Santo Tomás—se dirige a alguno de dos maneras: o porque debe ser satisfecha por él, o porque sólo deba ser impetrada. Del primer modo, solamente hacemos oración a Dios, porque todas nuestras oraciones se han de ordenar a la consecución de la gracia y de la gloria, que solamente da Dios, según aquello del Salmo 83, 12: La gracia y la gloria las dará el Señor. Pero del segundo modo dirigimos nuestras oraciones a los ángeles y a los hombres, no para que Dios conozca nuestros ruegos por su mediación, sino para que por sus preces y méritos surtan efecto nuestras oraciones. Y por esto se lee en el libro del Apocalipsis, 8, 4, que el humo de los incensos de las oraciones de los santos sube de las manos de los ángeles a la presencia de Dios (II-II, q. 83, a. 4). Ahora bien: ¿Quién deberá entre todos los bienaventurados que pueda competir con la augusta Madre de Dios en valimientos para alcanzar la gracia? ¿Y quién ve con mayor claridad en el Verbo eterno las necesidades que

nos agobian y las angustias que nos oprimen? ¿Quién tiene mayor influjo para mover a Dios? ¿Quién podrá igualarla en ternura maternal? De ahí es que no nos dirigimos a los bienaventurados del mismo modo que a Dios, "porque a la Santísima Trinidad le pedimos que se compadezca de nosotros, y a todos los demás santos que rueguen por nosotros" (S. Th. ibíd.); pero el modo de implorar el auxilio de la Virgen tiene algo de común con el culto tributado a Dios, hasta el punto que la Iglesia le pide del mismo modo: "Tened misericordia de los pecadores". Prestan, pues, un gran servicio los cofrades del Rosario, entretejiendo, a modo de guirnalda de rosas, tantos saludos y ruegos a María. Porque tal es la grandeza de María, tal el favor que goza delante de Dios, que desea volar sin alas el necesitado de auxilio que no acude a Ella" [5].

El Papa Pío X explica en la encíclica *Ad dien illum laetissimum* del año 1904:

"Que corresponda a la Virgen especialmente llevar el conocimiento de Jesús es lo que no se puede dudar, si se considera, entre otras cosas, que Ella sola en el mundo ha tenido con El, en una comunidad de habitación y en una familiaridad íntima de treinta años, las estrechas relaciones naturales entre una madre y su hijo. Los admirables misterios del nacimiento y de la infancia de Jesús, especialmente los que se relacionan con su encarnación, principio y fundamento de nuestra fe, ¿a quién han sido más ampliamente revelados que a su Madre? "Ella recordaba y repasaba en su Corazón" lo que había visto en Belén, lo que había visto en el templo en Jerusalén; pero, iniciada además en los consejos y en los designios secretos de su voluntad, debe decirse que vivió la vida misma de su Hijo. No, nadie en el mundo conoció como Ella a fondo a Jesús; nadie puede ser mejor maestro y mejor guía para hacer conocer a Jesús.

Se deduce de esto, y Nos lo hemos ya insinuado, que nadie vale más que María para unir los hombres a Jesús. Si, en efecto, según la doctrina del divino Maestro, "ésta es la vida eterna: conocerte a Ti, único Dios verdadero, y al que enviaste Jesucristo" *(Io.* 17, 3); como llegamos por María al conocimiento de Jesucristo, por Ella también nos es más fácil adquirir la vida, de la que es el principio y la fuente.

Y ahora, por poco que consideremos cuántos motivos y cuán apremiantes invitan a esta Madre Santísima a darnos largamente de la abundancia de estos tesoros, ¡cuánto no aumentará nuestra esperanza!

¿No es María la Madre de Cristo? Ella es, por lo tanto, también nuestra Madre.

Porque hay que sentar que Jesús, Verbo hecho carne, es a la vez el Salvador del género humano. Pero en tanto que el Hombre-Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como redentor de nuestra raza tiene un cuerpo espiritual, o, como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos unidos a El por la fe. "Muchos formamos en Cristo un cuerpo" *(Rom.* 12, 5). Pero la Virgen no concibió sólo al Hijo de Dios

para que, recibiendo de Ella la naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el Salvador de los hombres. Lo cual explica las palabras de los ángeles a los pastores: "Hoy os ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor" *(Lc.* 2, 11). También en el mismo casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual, formado por todos aquellos "que debían creer en El", y se puede decir que teniendo a Jesús en su seno María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la vida. Por lo tanto, todos los que estamos unidos a Cristo somos, como dice el Apóstol: "Miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos" *(Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común. "Madre espiritual sí, pero Madre realmente de los miembros de Cristo, que somos nosotros" (S. August. *De sancta virginitate,* 6, 6). Si, por tanto, la bienaventurada Virgen es, a la vez, Madre de Dios y de los hombres, ¿quién puede dudar que Ella emplee toda su influencia cerca de su Hijo, "Cabeza del cuerpo de la Iglesia" *(Col.* 1, 18), a fin de que derrame sobre nosotros, que somos sus miembros, los dones de su gracia, especialmente el de que le conozcamos y "vivamos por El"? [6]

Poco más adelante continúa la misma encíclica:

"Pero María, como lo hace observar acertadamente San Bernardo, "es acueducto" o, si se quiere, el cuello por medio del cual el cuerpo se une con la Cabeza, y la cabeza transmite a todo el cuerpo su eficacia y sus influencias. Sí, dice San Bernardino de Sena: "Ella es cuello de nuestra Cabeza por el cual se comunican a su Cuerpo Místico todos los dones espirituales" *(Quadrag. de Evangelio aeterno.* Serm., 10, a. 3, c. 3). De aquí se infiere que distamos mucho de atribuir a la Madre de Dios una virtud productora de la gracia sobrenatural, virtud que sólo pertenece a Dios. Sin embargo, puesto que María sobresale de todos en santidad y unión con Jesucristo y ha sido asociada por Jesucristo a la obra de la Redención, Ella nos merece *de congruo,* como dicen los teólogos, lo que Jesucristo nos ha merecido *de condigno,* y Ella es el ministro supremo de la dispensación de las gracias. "Está sentado a la diestra de su Majestad en las alturas" *(Hebr.* 1, 3); Ella, María, está a la derecha de su Hijo, "segurísimo refugio y fidelísimo auxilio de todos los que peligran, de tal manera que no hay nada que temer ni que desesperar si Ella nos da dirección, aliento, favor y protección" (Pío IX, *Bulla Ineffabilis*).

Sentados estos principios, y volviendo a nuestro designio, ¿quién no reconocerá que Nos hemos afirmado con justicia que María, asidua compañera de Jesús desde la casa de Nazaret hasta la cumbre del Calvario, iniciada más que cualquier otro en los secretos de su corazón, dispensadora por derecho maternal de los tesoros de sus méritos, es, por todas estas causas, un auxilio muy seguro y muy eficaz para llegar al conocimiento y al amor

de Jesucristo? Bien evidente es la prueba que nos proporcionan, ¡ay!, con su conducta aquellos hombres que, seducidos por los artificios del demonio o engañados por falsas doctrinas, creen poder prescindir del auxilio de la Virgen. Desgraciados los que abandonan a María bajo pretexto de rendir honor a Jesucristo! Como si se pudiese "encontrar al Hijo de otra manera que con María su Madre" [7].

Benedicto XV, en 1918, en una carta al Sodalicio mariano de la buena muerte, hacía resaltar que todas las gracias del tesoro de la Redención nos son comunicadas de manos de la Madre dolorosa. En 1921, aprobó el oficio y la misa en honor de la Medianera de Todas las Gracias. Se comprende que en sus cartas y alocuciones aludiese incidentalmente a esta dignidad de la Madre de Dios. Parecidas expresiones se encuentran también en su sucesor Pío XI, que, concisamente, llama a María "Medianera de Todas las Gracias divinas" [8].

La colecta de la misa citada expresa la mediación de María sintética, pero compendiosamente: "Señor Jesucristo, mediador nuestro ante el Padre, que constituiste a tu Madre la Santísima Virgen madre también nuestra y mediadora delante de Ti: haz que cuantos a Ti acuden para pedirte beneficios se gocen de impetrarlo por Ella." La introducción de la fiesta y de sus oraciones no significa ninguna decisión dogmática infalible, si bien aun dogmáticamente son de gran importancia, pues la Iglesia procede con mucha cautela al admitir una doctrina de tal significación para la conciencia de toda la comunidad eclesial. Para la valoración dogmática de las declaraciones doctrinales de la Iglesia es decisivo si los Papas quisieron tratar formalmente nuestra cuestión, más aun, si intentaron dar una decisión o bien sólo ofrecer consideraciones piadosas.

4. Al replantearnos el problema del modo cómo puede comunicarse la [illegible] a los hombres, cómo un creyente puede entrar en [illegible] el mediador, alcanzando los frutos de su [illegible] nos una primera respuesta que nos dice: [illegible] por el ministerio de la palabra y por la [illegible] Cristo fundó a la Iglesia para que [illegible] la salvación conseguida en su muerte de [illegible] Cristo confió su obra a la Iglesia, quien a [illegible] los hombres, pues con su predicación y con [illegible] sacramental la renueva en todo tiempo de [illegible] espacial y

temporalmente distanciados de Cristo, pueden lograr la salvación efectuada por El. La Iglesia es el instrumento de que se sirve Cristo, y, en definitiva, el Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo para insertar a los hombres en la muerte y en la resurrección del Señor. Para ello son decisivas la predicación y la distribución de los sacramentos. Con vistas a esta función, Cristo la ha dotado del poder sumo.

5. Sin embargo, también el individuo tiene en el ámbito de la comunidad eclesial significación de mediador de la salvación, pues la vida de la Iglesia descansa en el amor y en las oraciones de cada uno. En este sentido se expresan un gran número de textos neotestamentarios. San Pablo, por ejemplo, en la carta a los Romanos, exhorta así a la súplica a los destinatarios: "Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del espíritu, a que me ayudéis en esta lucha mediante vuestras oraciones a Dios por mí" (15, 30). En la carta a los Efesios (6, 18 sigs.) se expresa de modo similar: "Con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo con fervor y siempre en continua súplica por todos los santos y por mí, a fin de que cuando hable me sean dadas palabras con que dar a conocer con libertad el misterio del Evangelio." En la segunda a los Tesalonicenses (3, 1) se lee: "Por lo demás, hermanos, orad por nosotros para que la palabra del Señor sea difundida y sea El glorificado." En la primera carta a los de Tesalónica (5, 25), suplica de un modo general: "Hermanos, orad por nosotros." Del mismo modo en la epístola a los Colosenses (4, 3): "Orando a una también por nosotros, para que Dios nos abra puerta para la palabra, para anunciar el misterio de Cristo." En la primera a Timoteo (2, 1-3) se lee: "Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres ...; esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador." San Pablo asegura la eficacia de las oraciones. Dice a los Filipenses (1, 19"): "Porque sé que esto redunda en ventaja mía por vuestras oraciones y por la donación del espíritu de Jesucristo." A los Efesios les afirma (1, 16 sigs.): "No ceso de dar gracias por vosotros y de hacer de vosotros memoria en mis oraciones, para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo y Padre de la gloria os conceda espíritu de sabiduría y de revelación." De modo parecido consuela a los Tesalonicenses (*II Thes.* 1, 11): "Para eso sin cesar rogamos por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de su vocación y con toda eficacia cumpla todo su bondadoso beneplácito y la obra de vues-

tra fe." A los Romanos afirma con juramento que los recuerda incesantemente. Escribe: "Testigo me es Dios, a quien sirvo en mi espíritu, mediante la predicación del Evangelio de su Hijo, que sin cesar hago memoria de vosotros, suplicándole siempre en mis oraciones" (1, 9 sigs). En Filipos experimentaron una consolación similar: "Siempre que me acuerdo de vosotros doy gracias a mi Dios; siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros a causa de vuestra comunión en el Evangelio, desde el primer día hasta ahora" (*Phil.* 1, 3-5). Cuando San Pablo estaba en prisión, toda la Iglesia rogaba por él sin interrupción (*Act.* 12, 5). Fué escuchada. San Esteban, orando de rodillas poco antes de morir, dió una gran voz y exclamó: "Señor, no les imputes este pecado." Dicho esto, se durmió en el Señor (*Act.* 7, 60).

La Iglesia, con sus plegarias, responde a la invitación de Jesucristo, que exhortó a orar en todo tiempo, sin intermisión. Además aseguró: "Todo cuanto orando pidiereis, creed que lo recibiréis y se os dará" (*Mc.* 11, 24). Con su oración, la Iglesia recoge y continúa lo que hizo el mismo Cristo a lo largo de su vida terrena, rogando por amigos y enemigos. Intercedió ante el Padre: "Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que Tú me diste... Padre Santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros... No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal... Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en Mí por su palabra..." (*Io.* 17, 9. 11. 15. 20). En la cruz, con la muerte ante sus ojos, oró por sus enemigos: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (*Lc.* 23, 34).

El Nuevo Testamento está esbozado en el Antiguo. Son muchos los casos en que hombres justos y religiosos excitan a Dios a misericordia, influyendo considerablemente en el proceso de la salvación. Recordaremos un par de ejemplos. El capítulo 18 del Génesis nos describe la escena siguiente: "Levantáronse los tres varones, y se dirigieron hacia Sodoma, y Abraham iba con ellos para despedirlos. Yavé dijo: ¿Voy a encubrir yo a Abraham lo que voy a hacer, habiendo él de ser, como será, un pueblo grande y fuerte, y habiendo de bendecirle todos los pueblos de la tierra? Pues bien: sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él que guarden los caminos de Yavé y hagan justicia y juicio, para que cumpla Yavé a Abraham cuanto le ha dicho. Y prosiguió Yavé: El clamor de Sodoma y Gomorra ha crecido mucho y su pecado se ha agravado en extremo; voy a bajar, a ver si sus obras han llegado

a ser como el clamor que ha venido hasta mí, y si no, lo sabré. Y partiéndose de allí dos de los varones, se encaminaron a Sodoma. Abraham siguió estando con Yavé. Acercósele, pues, y le dijo: ¿Pero vas a exterminar juntamente al justo con el malvado? Si hubiera cincuenta justos en la ciudad, ¿los exterminarías acaso, y no perdonarías al lugar por los cincuenta justos? Lejos de Ti obrar así, matar al justo con el malvado, y que sea el justo como el malvado, lejos eso de Ti; el juez de la tierra toda, ¿no va a hacer justicia? Y le dijo Yavé: Si hallare en Sodoma cincuenta justos, perdonaría por ellos a todo el lugar. Prosiguió Abraham y dijo: Mira, te ruego, ya que he comenzado a hablar a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza: si de los cincuenta justos faltaran cinco, ¿destruirías por los cinco a toda la ciudad? Y le contestó: No la destruiría si hallase allí cuarenta y cinco justos. Insistió Abraham todavía y dijo: ¿Y si se hallasen allí cuarenta? Contestóle: También por los cuarenta lo haría. Volvió a insistir Abraham: No te incomodes, Señor, si hablo todavía. ¿Y si se hallasen treinta justos? Repuso: Tampoco lo haría si se hallasen treinta. Volvió a insistir: Señor, ya que comencé: ¿Y si se hallasen allí veinte justos? Y contestó: No la destruiría por los veinte. Todavía Abraham: Perdona, Señor, sólo una vez más: ¿Y si se hallasen allí diez? Y le contestó: Por los diez no la destruiría. Fuése Yavé después de haber hablado así a Abraham, y éste se volvió a su lugar" (*Gen.* 18, 16-33).

El alcance de la oración se nos muestra extraordinariamente efectivo en aquel pasaje en que Lot se resiste a la invitación de Dios a huir a la montaña para evitar la maldición de la ciudad destinada a la ruina, refugiándose en la ciudad próxima. Dice Lot a Yavé: "Mirad, ahí cerca está esa ciudad en que podré refugiarme; es bien pequeña; permitid que me salve en ella; ¿no es bien pequeña?; así viviría. Y le dijeron: Mira, te concedo también la gracia de no destruir esta ciudad de que hablas. Pero apresúrate a refugiarte en ella, pues no puedo hacer nada mientras en ella no hayas entrado tú. Por eso se dió a aquella ciudad el nombre de Segor" (*Gen.* 19, 20-22).

Este pasaje muestra el poder de la oración sobre Dios.

En el libro primero de Samuel se cuenta cómo con su oración socorre al pueblo: "Y todo el pueblo tuvo gran temor de Yavé y Samuel; y dijeron a éste: ruega por tus siervos a Yavé tu Dios, para que no muramos, pues a todos nuestros pecados hemos añadido el de pedirnos un rey. Samuel les dijo: no temáis; habéis hecho todo ese mal, pero no ceséis de seguir a Yavé y servirle con

todo vuestro corazón. No os apartéis de El, porque será ir tras de vanidades que no os darían provecho ni ayuda alguna, porque de nada sirve. Yavé por la gloria de su nombre no abandonará a su pueblo, ya que ha querido haceros el pueblo suyo. Lejos también de mí pecar contra Yavé, dejando de rogar por vosotros; yo os mostraré el camino bueno y derecho" (*I Sam.* 12, 18-23).

Cuando el pueblo liberado de Egipto se rebeló en el desierto, Dios le envió serpientes venenosas. Entonces acudió Israel a Moisés, diciendo: "Hemos pecado murmurando contra Yavé y contra ti; pide a Yavé que aleje de nosotros las serpientes. Moisés intercedió por el pueblo y Yavé dijo a Moisés: Hazte una serpiente de bronce y ponle sobre un asta, y cuantos mordidos la miren, sanarán. Hizo, pues, Moisés una serpiente de bronce y la puso sobre un asta; y cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba" (*Num.* 21, 7-9).

En su segundo discurso, explica Moisés su censura al pueblo por haber danzado ante el becerro de oro. Le decía: "Y me dijo Yavé: ya veo que este pueblo es un pueblo de cerviz dura; déjame que le destruya y que borre de bajo los cielos y te haré a ti una nación más poderosa y más numerosa que ese pueblo. Yo me volví y bajé de la montaña que estaba toda en fuego, trayendo en mis manos las dos tablas de la alianza; miré y vi que habíais pecado contra Yavé, vuestro Dios; os habíais hecho un becerro fundido, apartándoos bien pronto del camino que Yavé os había prescrito; cogí entonces las dos tablas y con mis manos las tiré, rompiéndolas ante vuestros ojos. Luego me postré en la presencia de Yavé, como la primera vez, durante cuarenta días y cuarenta noches, sin comer pan y sin beber agua, por todos los pecados que vosotros habíais cometido haciendo lo malo a los ojos de Yavé, irritándole. Yo estaba espantado de ver la cólera y el furor con que Yavé estaba enojado contra vosotros, hasta querer destruiros; pero todavía esta vez me escuchó Yavé. Estaba Yavé también fuertemente irritado contra Arón, hasta el punto de querer hacerle perecer, y yo intercedí entonces también por Arón; y cogí vuestro pecado, el que os habíais hecho, el becerro, y lo arrojé al fuego, y desmenuzándolo bien hasta reducirlo a polvo, eché el polvo en el agua del torrente que baja de la montaña.

En Taberá, en Masá y en Quibrot-hat-taya excitasteis también la cólera de Yavé; y cuando Yavé os hizo subir de Cadesbarne, diciendo: subid y tomad posesión de la tierra que os doy, fuisteis rebeldes a las órdenes de Yavé, vuestro Dios; no tuvisteis confian-

za en El y no obedecisteis su voz. Habéis sido rebeldes a Yavé desde el día en que El comenzó a poner en vosotros sus ojos.

Yo me postré ante Yavé aquellos cuarenta días y cuarenta noches que estuve postrado porque Yavé hablaba de destruirnos, y le rogué diciendo: Señor Yavé, no destruyas a tu pueblo, a tu heredad, redimida por tu grandeza, sacándolo de Egipto con tu mano poderosa. Acuérdate de tus siervos Abraham, Isaac y Jacob; no mires a la dureza de este pueblo, a su perversidad, a su pecado; que no pueden decir los de la tierra de que nos has sacado: por no poder Yavé hacerlos entrar en la tierra que les había prometido y porque los odiaba, los ha sacado fuera, para hacerlos morir en el desierto. Son tu pueblo, tu heredad, que con tu gran poder y brazo tendido has sacado fuera (*Deut.* 9, 18-29).

En la historia de Judit la confianza en el poder de la oración es trascendental. Cuando los jefes de la ciudad de Betulia se resignaron a entregar la ciudad a los enemigos, Judit se les opuso y les excitó a la confianza en Dios. Entonces le dijo Ocías: "Todo cuanto has dicho es salido de un buen corazón, y no hay quien a tus palabras pueda oponer nada. No es hoy cuando tu sabiduría se descubre: desde el principio de tus días conoció todo el pueblo tu inteligencia y tu buen corazón. Pero es mucho lo que el pueblo padece por la sed, y esto nos obligó a hablar como hablamos y a hacer el juramento que no quebrantaremos. Ruega por nosotros, tú, que eres mujer piadosa, y el Señor enviará lluvia que llene nuestras cisternas, para que no perezcamos" (*Judith.* 8, 28-31). Cuando el pueblo era conducido camino de la cautividad, el profeta Jeremías escribió desde Jerusalén a los ancianos, a los sacerdotes, a los profetas y a cuantos se salvaron de Babilonia, entre otras cosas: "Laborad por el bien de la ciudad a que os he desterrado, y rogar por ella a Yavé, pues su bien será vuestro bien" (*Ier.* 29, 7).

En el libro de la Sabiduría (18, 20-22) encontramos el texto siguiente: "La prueba de la muerte alcanzó también a los justos, y en el desierto se produjo una mortandad en la muchedumbre; pero la cólera no duró mucho tiempo. Porque un varón irreprensible se apresuró a combatir por el pueblo con las armas de su propio ministerio, la oración y la expiación del incienso, y resistió a la cólera y puso fin al azote, mostrando que era tu siervo. Y venció a la muchedumbre, no con el poder del cuerpo ni con la fuerza de las armas, sino que con la palabra sujetó al que los castigaba, recordando los juramentos y la alianza de los padres."

Estos textos son suficientes para declarar el alcance de la ora-

ción. La oración, según las descripciones de la Escritura, puede influir en Dios de tal modo que en vez de airarse conceda su gracia. De ahí su eficacia decisiva en el curso de la historia de la salvación.

Si queremos comprender el sentido de la oración tenemos que despejar dos errores. Ante todo, la oración no tiene significación alguna informativa. Dios no necesita ser instruído de la indigencia del hombre; la conoce más profundamente, más exhaustivamente que lo pueda éste hacerlo. Tampoco tiene el sentido de forzar a Dios. Cuando en ocasiones la Sagrada Escritura describe su eficacia, como si Dios cambiara de plan, emplea formas antropomórficas de expresión. Los decretos divinos son inmutables. No obstante, en su economía eterna ha tenido en cuenta la oración del hombre, que interviene en aquélla como un elemento determinante. Sin la oración, la historia de la salvación correría distinto cauce. Esto no significa que Dios, después de haberlo decidido, varíe el curso del proceso salvacional, sino que de antemano ha asignado a la oración una eficacia precisiva. Al abarcarla con su mirada eterna concibe un decreto salvífico, que no lo hubiera concebido de no tener en cuenta la oración del hombre. Todos los acontecimientos están decididos por Dios desde toda la eternidad. Sus decretos no tienen necesidad de corrección o enmienda. No obstante, en el decreto divino están incluídas las oraciones humanas como fuerzas vivas, con una significación imprevista en el destino del hombre. Dios las reconoce y cuenta con ellas. Por esto el hombre está bien asesorado si también por su parte las tiene en cuenta. Para Dios tienen un valor extraordinario, por lo cual puede y debe el que ora tomar en serio su propia oración.

La inmensa trascendencia de la oración pudiera fundarse en la apertura a Dios que implica, posibilitando el ingreso amoroso de Dios en el hombre. Dios no quiere imponerse donde encuentra las puertas cerradas; pasa de largo. Pero donde se le abren, entra. Esto sucede en la oración, en la que el hombre se confiesa menesteroso y pecador, como criatura culpable, reconociendo en Dios al Señor poderoso y complaciente, que puede y quiere perdonar. Por esto la oración a Dios supone la adoración y activa el dominio divino, instaurándolo en el orante. De este modo la oración contribuye a la salvación.

Dios ha dispuesto dar sus dones al que ora, si éste con su oración se hace digno de ellos. Dios ha incluído la oración en su obra salvífica como supuesto y condición. No somos nosotros los que

con nuestra oración inducimos a Dios a cambiar de plan; antes bien, es El quien nos la provoca para que pueda concedernos lo que ha decidido darnos.

La intercesión juega en este punto un papel singular. En ella el intercesor reconoce en Dios al Señor que proyecta la salvación de las criaturas. El intercesor aparece a los ojos de Dios como representante de aquellos a los que le une el amor y la solicitud, descubriéndose la solidaridad que aúna a los hombres. Dios, porque quiere a los hombres como formación comunitaria, hace válida la representación de uno por otro. Podemos estar seguros de que tocará el corazón de aquellos por quienes oramos, abriéndolo con el fin de que pueda depositar en él los dones de la salvación.

Es el amor mismo de Dios el que interviene en el amor con que el intercesor rodea al otro, pues el amor humano es un depósito del divino. De aquí le viene la eficacia a la oración. Dios, que en su breve economía ha incluído la oración—en ella el hombre se abre a Dios, disponiéndose a la recepción de la salvación—, admite también en su actuación salvacional la intercesión en favor de los demás, haciendo de ella un instrumento de salud. Nadie en el curso de la historia humana puede controlar el alcance y el calado de la mediación. Sabemos, por lo demás, que las debilidades del amor humano la atenúan y mitigan. Sin embargo, a pesar de su imperfección y limitación—como nos lo demuestran los ejemplos ya citados de la Sagrada Escritura—, desarrolla una energía extraordinaria en el curso del proceso salvacional en general y de la vida individual que aquél promueve.

Se comprende el interés constante de la Iglesia por la intercesión de los santos. No se contenta con el opus operatum de los sacramentos o con la predicación oral. Es significativo que precisamente en la confección de los sacramentos, esto es, de los signos establecidos por Cristo, que por su misma institución realizan la salud, solicite la intercesión de los santos. Los textos y ceremonias litúrgicas nos ofrecen innumerables ejemplos sobre ella, demostrando el juicio que le merece a la Iglesia, pues ésta, en sus oraciones, se dirige a Dios, implorando que por la intercesión de los santos nos aplique el hecho redentivo que actúa en los sacramentos. En el fondo de las oraciones de la Iglesia para alcanzar la intercesión de los santos está la creencia de que la Redención de Cristo, donada a la Iglesia en su contenido objetivo, se aplica a sus miembros en la medida en que el hombre se abre a Dios por la fe y por la entrega y, además, en el hecho de que Dios ha admitido en este pro-

ceso la intercesión. Los formularios de misas nos proporcionarán algunos ejemplos. La poscomunión de la misa de un mártir pontífice dice así: "Fortalecidos por la participación del don sagrado, rogamos, Señor Dios nuestro, que por la intercesión de tu santo mártir y pontífice N., experimentemos los frutos del misterio que celebramos." En la secreta de la fiesta de un mártir pontífice se lee: "Santifica, Señor, los dones que te ofrecemos; y por ellos, mediante la intercesión de tu santo mártir y pontífice N., míranos con clemencia." En su invocación a los santos, la Iglesia está penetrada de la creencia de que el amor de los hermanos y hermanas perfectos es más puro y más eficaz que el de los que todavía peregrinan en el tiempo, pudiendo contar, por tanto, los últimos con el auxilio de los primeros. En la secreta, por ejemplo, de varios mártires, ruega: "Atiende, Señor, a las súplicas que te dirigimos en la conmemoración de tus santos; y pues no confiamos en nuestra justicia, ayúdennos los méritos de los mártires que supieron agradarte." En la fiesta de un doctor de la Iglesia, dice en la secreta: "No nos falte, Señor, la piadosa intercesión de tu santo pontífice y doctor N., la cual te haga aceptos nuestros dones y nos obtenga siempre *tu misericordia.*" *La poscomunión de la misa dice así:* "*Para que* tu sacrificio nos salve, rogámoste, Señor, que tu santo pontífice y egregio doctor N. interceda por nosotros."

La misma dirección siguen las intenciones que cada mes propone la Iglesia.

La inclusión de la invocación a los santos en las solemnidades litúrgicas muestra el ámbito de la intercesión en la mente de la Iglesia. Son oraciones "in Christo Jesu", y sólo por eso son eficaces. Sin esa relación a Cristo, nada serían; carecen de virtud creadora propia. Su eficacia procede de la pasión del Señor. No tratan de enriquecer la obra de Cristo en su contenido objetivo, sino de capacitarnos a recibirla.

La acción colectiva llevada a cabo por la intercesión incluye a todos los creyentes, pero de un modo especial a los perfectos en Cristo, pues su caridad está exenta de aquel egoísmo y presunción que afecta invariablemente a la vida de los que peregrinan. Su oración llega a ámbitos y profundidades que nosotros no alcanzamos. Con todo, la eficacia de su oración está limitada por las barreras impuestas a la perfección de su amor.

6. También María está en la línea de la oración y de la intercesión. Por su doble carácter de criatura y de redimida se mueve

en nuestra dimensión. No puede administrarse libremente los tesoros de la salvación; sólo le es dado, como a los demás santos, rogar por su concesión. Pero también en este punto le corresponde una función única, incomparable, irrepetible. Así se explica la frecuencia e intensidad con que la Iglesia implora su intercesión. Es cierto que en la liturgia se la nombra simultáneamente con los demás santos (Confiteor, Credo, Suscipe Sancta, Trinitas, Communicantes, Libera nos). Sin embargo, su posición de preferencia se evidencia en el hecho de que siempre se la cita en primer término y de que en el Communicantes aparece destacadamente antepuesta a los demás santos allí conmemorados. Por otra parte, la misma liturgia celebra un gran número de festividades marianas, la mayoría de las cuales poseen formularios de misa propios. Además, en muchas fiestas de santos y en determinadas épocas litúrgicas (Adviento, Navidad) aparece el recuerdo de María.

Tanto la frecuencia de festividades marianas como los textos de las celebraciones litúrgicas demuestran que en la mente de la Iglesia María dispone de un poder de intercesión que no puede compararse con el de ningún otro santo. La razón está en su posición singular en el proceso de la salvación. No vamos a repetir aquí lo dicho en el capítulo anterior sobre la diferencia de la colaboración de María en la Redención y la de los demás hombres. María se dispuso sin reservas a la misión que Dios la encomendó en aquélla. Su amor y su solicitud eran exclusivamente para su Hijo y su obra. No la encadenaron otros intereses, por lo que Cristo pudo entregarla como madre a la humanidad creyente. Las palabras de despedida que desde la cruz dirigió Jesús a su Madre y a San Juan: "Mujer, he ahí a tu Hijo, Hijo he ahí a tu Madre" (*Io.* 19, 26 sigs.), en su contenido inmediato, no indica la maternidad espiritual de María sobre todos los hombres. Ni siquiera se las interpretó en este sentido—aparte una fugaz alusión de Orígenes—en la antigüedad cristiana. No obstante sería una versión extremadamente precipitada la que se atuviera estrictamente al sentido literal, y no traduciría el carácter de la exposición de San Juan que siempre interpreta simbólicamente el dato inmediato histórico. Por eso cabe inquirir el sentido profundo de las palabras del Señor. Estaban bien asesorados los teólogos medievales (Ruperto de Deutz, San Bernardo de Claraval) que a partir del siglo XII las entendieron en el sentido hoy casi generalmente admitido de la maternidad universal de María.

La respuesta de disponibilidad que dió María al ángel fué deci-

siva para toda su vida. Nunca la retiró. Su consentimiento, una vez dado, configuró íntegramente su existencia. Todas sus obras llevaban el cuño de este acontecimiento. Esto no se aplica sólo a su existencia terrenal, sino también, y ante todo, a su existencia en la glorificación corporal del cielo. La respuesta de entonces la está pronunciando en cierto sentido por toda la eternidad, lo cual significa que su amor, inagotablemente vivo, está unido a su Hijo y a su obra.

La respuesta de María fué decisiva para el ingreso de Dios en la historia humana. Por más que estuviera fundada en la eterna predestinación divina, sin embargo, Dios no quiso llegarse a los hombres sin la respuesta de disponibilidad dada por María en nombre de toda la humanidad. Como aquélla se encuentra en el momento germinal del que procede todo lo futuro, éste está trabajado interiormente por aquélla, en el sentido de que la explica y la realiza cada vez con mayor profundidad. En el capítulo anterior vimos qué grado de actividad salvadora alcanzó en la muerte del Señor el consentimiento de María. Sería absurda la hipótesis de que éste sólo fué eficaz hasta el momento de la crucifixión de Cristo. Trascendiendo la muerte interviene en el hacer salvífico de Dios provocado por la muerte de Cristo. Con su amor y con su oración María alcanza todo el ámbito de la obra de Cristo, esto es, la historia en su totalidad y aun la creación redimida entera. Sus preocupaciones se refieren a la realización de la obra de Cristo en cada hombre y a la eficiencia absoluta, fundada en Cristo, de la gracia divina. En consecuencia se puede decir que Dios no concede ninguna gracia santificante sin el consentimiento, que nunca interrumpe su influencia, de María; sin el amor e intercesión de Esta. En la discusión sobre la mediación marial distinguíamos entre gracias que los sacramentos confieren *ex opere operato* y gracias auxiliares (gracias actuales), concedidas extrasacramentalmente. Las primeras quedarían excluídas de la intercesión mediadora de María. Sin embargo, esto podría ser inexacto, porque el amor de María abarca íntegramente la acción salvacional de Dios. La intercesión de María no produce la eficiencia de los signos sacramentales, pero su consentimiento a la obra salvadora de Cristo, dado de una vez para siempre, opera también en el momento sacramental. Fuera de esto su amor intercesor interviene en la recta confección y recepción de los sacramentos. No se distinguen los campos de gracia en los que influye la intercesión marial de aquellos en los que no influye, pues así como alcanza a todos los hombres, alcanza también a todas las gracias, si bien a éstas distintamente.

La mediación de María supera a la de los demás santos por su universalidad y por su alcance, es decir, por los dos momentos en que la función integradora de María en la muerte redentora supera a la de los demás fieles.

7. La mediación de María requiere una exposición más detenida. Así como su función integradora no compromete ningún elemento revelado, tampoco aquélla desvirtúa algún elemento de la revelación.

Ante todo hay que establecer que María sólo es mediadora en la transmisión de lo que le ha sido dado. Unicamente puede intervenir en lo que, en su obra mesiánica, le ha concedido Jesucristo, su Hijo. No puede transmitir creadoramente nada propio, pues, en sentido originario, no lo posee. Las creaciones de Cristo las transmite por su unión con El. Su oración y su amor son eficaces porque vive *in Christo*. También se aplica a la Madre la ley formulada por Cristo: "Sin Mí no podéis hacer nada" (*Io.* 15, 5). Su oración dice, por tanto, una relación insuprimible a Cristo. No tiene carácter absoluto. Es por y en Cristo. Precisamente por esta su estructura supera en vigor e intimidad a las demás oraciones hechas a través de Cristo, pues su unión a El es más íntima que la de los otros cristianos. Por ser la "absolutamente redimida" puede actuar—o más bien, Cristo en Ella—con más eficacia salvacional que cualquier otro.

Esto nos declara que al amor y a la oración de María, como a los de los demás santos, sólo puede concedérseles eficacia por su viviente unión con Cristo y a través de El con el Padre. Sólo un hombre así se presta, como un instrumento adecuado, a la actuación de Dios. De ahí que el protestantismo sea incapaz de admitir en su sentido de la fe la intercesión marial, pues defiende la tesis de que aun los justificados y los santos en el fondo son, y seguirán siéndolo eternamente, pecadores, incluso con pecado mortal. Esta concepción excluye una relación viva, íntima, entre Dios y el justificado, que persevera en las tinieblas del pecado. En el ámbito no-divino, domina avasallador el pecado, el egoísmo, la soberbia. Dios, en realidad, no transforma a los hombres pecadores, que se reducen a ser imagen, forma y receptáculo de su propia santidad.

Sin embargo, para la dogmática católica María está penetrada del amor de Dios, en completa e integral apertura a El. Reconoce en Dios al Señor y al Padre, al autor de toda salud; en su amor a Dios abarca a todos los hombres, a los que desea el amor del Padre

operante a través de Cristo, su Hijo. Su interés es efectivo. Dios lo acepta como el deseo y la oración de aquellos en cuyo nombre ora. No tiene ningún fundamento alarmarse o censurar el que María se interfiera entre Cristo y los fieles. Su oración, en la conciencia católica de la fe, tiende a la comunión del hombre con Cristo. En consecuencia, la intercesión de María no compromete la inmediatez a Cristo, sino que más bien la provoca. La actualización de ésta por intermedio de María descansa en la disposición divina.

La plegaria de María no hace ociosa la de los demás santos, cuya oración aparece como co-oración con María. Ambas no son otra cosa que participación en la del Señor, que manifiesta su eficiencia en las de los santos. Estas coinciden y consuelan con la intercesión eterna de Cristo ante el Padre *(I Io.* 2, 1). La actividad orante de Cristo despierta y aviva la de los con El unidos. Cristo no entorpece la actividad humana, sino que la crea y resguarda.

Lo mismo que la oración en general, la de María no puede ser un intento de decidir a Dios. Sería una incomprensión funesta reprochar a la concepción católica el que vea en María a la Madre bondadosa, pronta a la ayuda, y en Jesucristo, al Señor severo, que tiene que ser aplacado por su Madre. Esta concepción es totalmente ajena a la mariología católica, y estaría en oposición, incluso, con el testimonio de la revelación. No hay tensión alguna entre Cristo y su Madre glorificada. María debe todo el amor que la une a los hombres al Señor glorificado, y sobre Este, al Padre. No hay en Ella ningún amor que no tenga su origen en Dios. Por esto no cabe separar la justicia y el amor, atribuyendo la primera a Jesucristo y el segundo a María. Por lo demás, la oración marial cumple todos los requisitos de la plegaria, es decir, es realizada de absoluto acuerdo con la voluntad divina. Sin embargo, en cierto sentido se puede decir que con su oración María detiene el castigo vengador de Dios. Esto es similar a lo que la Sagrada Escritura nos dice de Abraham, quien con su intercesión por Sodoma y Gomorra hubiera podido desviar el castigo de Dios caso de que las ciudades albergaran tan sólo diez justos. Para una explicación teológica más profunda hay que recordar que, en su economía eterna, Dios incluyó la intercesión de María y que de antemano la tuvo en cuenta en sus decretos salvíficos. Sin ella, el destino de muchos hombres hubiera sido distinto al que de hecho es. No obstante, tenemos que añadir: Estas conjeturas remiten a una historia irreal, llevándonos a abstracciones poco claras. Sólo tienen sentido en cuanto nos permiten elucidar la historia real. Por tanto, el cristiano que se vuelve a María

con una confianza especial no lo hace porque espera encontrar en Ella más amor que en Jesucristo, sabiéndose unido a María de modo distinto que a Jesús, ya que Aquélla participa con El del carácter de creaturalidad, de la necesidad de la Redención y aun de la redención efectiva. Por lo demás, puede intervenir el sentimiento del hombre frente a la madre. Pero el que ruega a María sabe—y quiere—que su oración llega a Dios por Cristo.

8. Respecto de la seguridad de nuestra tesis sobre la mediación universal de María las declaraciones pontificias no presentan ninguna decisión infalible. A pesar de todo, son muy importantes y aun obligatorias, pues recogen la conciencia de fe del magisterio eclesiástico y de toda la Iglesia formada en una larga evolución. De ahí que una desviación de esta doctrina amenazaría la integridad de la fe.

Las declaraciones doctrinales de los Pontífices son el último grado de desarrollo de cuanto se encuentra en germen en la Sagrada Escritura y que ha ido madurando a través de siglos de fe eclesiástica.

Hemos subrayado repetidas veces la fundamentación escrituraria. Se encuentra en la unión íntima—señalada por la Escritura—de María con Cristo y su obra. Está incluída a su vez en la disposición de María a ser Madre del Redentor. Desde esta realidad histórica se pueden explicar los acontecimientos futuros por una simple evolución, proseguida bajo la asistencia del Espíritu Santo.

Por lo que se refiere a la tradición oral, la antigüedad no ha expresado formalmente la idea de una mediación universal de María. La Iglesia medieval nos la ofrece en San Bernardo de Claraval († 1153). Las oraciones, citadas varias veces en forma de testimonios con el nombre de San Anselmo († 1109), en parte no se deben a la pluma de este doctor de la Iglesia, pero son importantes como documentos de la evolución de la fe. Dice San Bernardo: "Considera, oh hombre, el plan de Dios; reconoce el plan de su sabiduría, el plan de su bondad. Intentando regar con rocío celestial todo el campo, comienza por empapar el vellocino (*Iud.* 6, 37-40); queriendo redimir el humano linaje, reunió en María todo el precio. ¿Para qué esto? Tal vez para que la hija excusara a Eva y desvirtuara la queja del hombre contra la mujer. No digas en lo sucesivo, oh Adán: "La mujer que me diste por compañera me dió de él" (*Gen.* 3, 12); di, más bien: la mujer que me diste me alimentó con fruto de bendición. Plan, en verdad, misericordiosísimo.

Pero hay todavía otro oculto, y este primero no es todo..., considerad, por tanto, otro más elevado: mirad con cuanta devoción quiso que venerásemos a María Aquel que puso en Ella la plenitud de todo bien; para que reconozcamos que procede de Aquella que subió colmada de bienestar cuanto de esperanza, de gracia y de salvación encontramos en nosotros... Suprime este sol que ilumina el mundo: ¿qué se habrá hecho del día? Suprime a María, estrella del mar, de un mar grande y extenso: ¿qué otra cosa queda sino una oscuridad que todo lo envuelve, una sombra de muerte y unas tinieblas densísimas? ¿Veneremos, pues, a esta María con todas las fibras del corazón, con los afectos más íntimos, con todas nuestras aspiraciones, porque ésta es la voluntad de Aquel que quiso que todo se nos alcanzase por María... Que dió a Jesús por mediador: ¿Qué no puede conseguir tal Hijo de tal Padre?... María te lo dió por hermano. Con todo, tal vez, te sobrecoja en El su majestad divina, porque aunque se hizo hombre, no dejo, sin embargo, de ser Dios. ¿Quieres tener un abogado ante El? Recurre a María" [9].

San Buenaventura repite las palabras de San Bernardo. En el siglo XVII son muchas las voces que afirman concisa y enérgicamente la mediación universal. Suárez († 1617) recalca que tenemos que invocar a María más que a otros santos, porque "su oración es más universal; pues lo que otros impetran, de algún modo lo impetran por la Virgen, ya que, como dice San Bernardo, es mediadora ante el mediador, y como el cuello por el que desciende al cuerpo cuanto procede de la cabeza" [10]. Contenson († 1674) interpreta así las palabras del Salvador: "He aquí a tu Madre": "Como si dijera expresamente: así como nadie puede salvarse sino por el mérito de mi cruz y de mi muerte, así ninguno participará de aquella sangre sino por la intercesión de mi Madre... Las heridas son fuentes perennes de gracia; sin embargo, a nadie llegarán los ríos sino por medio del canal y acueducto mariano" [11]. San Grignion de Monfort († 1716) es muy importante para la doctrina de la mediación universal. Dice, recordando claramente a San Bernando: "Dios Hijo ha comunicado a su Madre todo lo que El adquirió mediante su vida y su muerte, sus méritos infinitos y sus virtudes admirables, haciéndola tesorera de cuanto su Padre le dió en herencia; por Ella aplica sus méritos a sus miembros, les comunica sus virtudes y distribuye sus gracias. Ella es el canal misterioso, el acueducto por donde El hace pasar dulce y abundantemente sus misericordias. Dios Espíritu Santo ha comunicado a María, su fiel Esposa, sus

dones inefables, escogiéndola por dispensadora de todo lo que El posee; en forma que Ella distribuya a quien Ella quiere, cuanto Ella quiere, todos sus dones y sus gracias, y no se concede a los hombres don alguno del cielo que no pase por sus virginales manos. Porque tal ha sido la voluntad de Dios, quien ha querido que nosotros lo tuviésemos todo por María" [12]. Este texto nos presenta terminantemente la mediación universal, fundándola al mismo tiempo en el libre decreto de Dios. En esta forma nuestra doctrina ha encontrado desde entonces la más amplia difusión y una acogida favorable en el pueblo cristiano.

San Alfonso M.ª de Ligorio († 1787) la presenta como general en su tiempo. Deduce la necesidad de la intercesión de María para nuestra salvación "de la misma voluntad de Dios, que quiere que todas las gracias que nos dispensa pasen por manos de María, según sentencia de San Bernardo, que hoy se puede llamar muy bien común entre teólogos" [13]. Prueba su afirmación con citas de los Santos Padres y de los teólogos contemporáneos. L. A. Muratori rechaza la doctrina como una exageración piadosa. San Alfonso tiene en cuenta sus objeciones. Destaca que la mediación de María no menoscaba la de Cristo: "Hay mediación de justicia, por vía de mérito, y mediación de gracia por vía de intercesión. Una cosa es sostener que Dios no pueda y otra que no quiera conceder las gracias sin la intercesión de María. De buen grado confieso que Dios es fuente de Todo bien y Señor absoluto de todas las gracias, y que María es tan sólo pura criatura, que todo cuanto tiene lo obtiene por graciosa liberalidad de Dios. Pero ¿quién podrá negar que sea muy razonable y hasta conveniente afirmar que Dios, para exaltar a esta excelsa criatura, que más que toda otra lo ha amado y honrado, quiera que todas las gracias que se han dispensado y se dispensarán a las criaturas se dispensen por su ministerio, ya que El la eligió por Madre de su Hijo y de nuestro Redentor? Confieso también que Jesucristo es el único mediador de justicia, como antes declaré, y que con sus méritos nos alcanza la gracia y la salvación; pero también declaro que María es mediadora de gracia, y que, si bien es cierto que cuanto obtiene lo obtiene por los méritos de Jesucristo y por haberlo pedido y solicitado por el nombre de Jesucristo, con todo defiendo que cuando pedimos las gracias, las obtenemos por intercesión de María" [14]. Con todo, San Alfonso acentúa al mismo tiempo que no es necesario dirigirse expresamente en cada caso a María para alcanzar alguna gracia.

En la Iglesia oriental, los testimonios comienzan en el siglo VIII.

Es significativo que los himnos de la liturgia concluyan generalmente con una referenca a la intercesión de María [15]. Citemos algunos ejemplos.

En el Idiomelon con Troparion de mártires y Theotokion del tercer domingo anterior a Cuaresma, se dice: "Los cielos, agraciada, te cantan, oh Madre y Esposa. Nosotros celebramos tu parto milagroso. Intercede, oh Madre de Dios, por la salvación de nuestras almas" [16]. En el lunes que precede al cuarto domingo anterior a Cuaresma, en el kathisma que sigue a la segunda parte de la salmodia, se intercala la oración: "... Alárganos, oh Virgen Santísima, tus manos que portaron al Creador, que asumió la carne en su divinidad, y ruégale que salve de las tentaciones, pasiones y peligros a los que te celebramos y cantamos con amor: gloria sea dada a Aquel cuyo templo fuiste; gloria al que engendraste; gloria al que por tu parto nos liberó" [17]. En el Triodion de José, oda octava, se ruega: "... Virgen de todos alabada, sólo tú eres un firme apoyo ante Dios para los que creen; protégeme de las tinieblas y del castigo dispuestos para los que han vivido mal" [18]. Y en la oda novena: "... Acude sin cesar al Bueno, el único que conoce nuestra debilidad; que El preserve de la peste, del hambre, de los terremotos y de toda adversidad a la ciudad que te celebra, oh Madre de Dios, esperanza de los nacidos." "Tú eres, oh Virgen, gloria, esperanza y auxilio de los fieles. Eternamente te alabamos con el eco de nuestros cantos, María, Madre de Dios. Salva a tus siervos" [19]. En el Idiomelon encontramos: "Celebramos nosotros, sus pueblos, la memoria de los santos triunfadores, pues fueron espectáculo para los ángeles y los hombres, recibieron de Cristo la corona de la victoria e interceden por nuestras almas. Has concebido virginalmente del Espíritu Santo, y te celebramos aclamándote: Salve, Virgen Santísima", "Celebramos nuestros himnos piadosamente como Madre del Señor a la gloriosa, pura, verdadera Madre de Dios, como la saludó el ángel: Salve, santa Madre del Verbo encarnado; salve, templo del Espíritu Santo, que ruegas incesantemente por la salvación de nuestra alma" [20]. En el martes que precede al cuarto domingo anterior a Cuaresma se reza en el kathisma que sigue a la segunda parte de la salmodia: "Madre de Dios, has concebido indeciblemente en tus entrañas a la Sabiduría y al Verbo; has dado al mundo al que lo conserva en su poder; has llevado en tus brazos al que lo sostiene todo, al que lo alimenta todo, al Creador y Señor. Por esto acudo a Ti, Virgen Santísima, y te canto esperando que me librarás de mis pecados; cuando aparezca en la presencia de

mi Creador, Señora, Virgen pura, protégeme. Alcanzas cuanto quieres, oh Purísima" [21]. Segundo canon anónimo. Oda segunda: "Santa Virgen Madre. Acude al que engendraste en la carne como mortal, Virgen, como Verbo, para salvar a tus siervos del peligro. Atiende, pueblo mío, a mi ley. Inclina tu oído a las palabras de mi boca. Yo he invocado el nombre del Señor" [22]. Canon de José. Oda octava: "Has elevado al cielo, oh Virgen, el polvo de la tierra. Haz que por la lluvia de tu misericordia fructifique en virtudes el campo de mi alma, descompuesto y convertido en tierra. El que suspira porque Cristo lo sublime a los eones" [23]. Segundo canon anónimo. Oda novena: "En Ti nos gloriamos y a Ti acudimos; Virgen eternamente santa y pura, presérvanos a todos de la maldición. Celebramos tu virginidad, Inmaculada Madre de Dios, que no calcinó el fuego de la divinidad" [24]. Idiomedon con Troparion martirial y Theotokion: "Madre de Dios, socorro de todos los orantes, contamos contigo. Te contemplamos enorgullecidos. En Ti se apoya toda nuestra esperanza. Intercede por tus siervos ante el que engendraste" [25]. Miércoles anterior al cuarto domingo precuaresmal. Triodion de José. Oda tercera: "Calma el tumulto de mis pasiones. Sana las heridas de mi alma. Por tu mediación y por tu protección, despiértame del sueño de la vanidad, Santísima Señora, Madre, Virgen" [26].

La idea de la mediación universal de María ha tenido recientes impugnadores [27]; por otro lado, la oposición no ha sido muy vehemente ni ha podido presentar otros argumentos estimables que los rebatidos ya por San Alfonso (A. Stolz). Hoy día es la tesis admitida por la mayoría de los teólogos. Se va introduciendo progresivamente en la piedad, la cual, por su parte, impulsa a la teología.

9. En las disquisiciones que anteceden hemos considerado la actividad mediadora de María, sobre todo en su intercesión, Bajo este punto de vista se podría hablar de una mediación moral. Como hemos visto, descansa en el marco de la intercesión de los santos, pero lo desborda por su intensidad y universalidad, las cuales se fundan en la posición histórico-salvacional de María. A. Solz [28] describe así el proceso:

"También en los primeros tiempos la Iglesia veneró a María como santa y procuró su intercesión. El culto marial evolucionó extraordinariamente cuando adquirió significación en la Iglesia la virginidad como ideal ascético de vida. La virginidad y el martirio fueron con frecuencia equiparados,

viéndose en el ejercicio de la virginidad perpetua una forma incruenta de martirio. Al coro suplicante de los mártires se asociaba el de las santas vírgenes. Así se explica la posición preeminente que María ocupaba, como Madre virginal de Cristo, en la doctrina de la intercesión. Era el modelo de las vírgenes y en cierto sentido reina de los mártires, especialísimos intercesores de la Iglesia ante el trono de Dios. A esto se añade su posición singular en toda la Iglesia como Madre del Redentor. De este modo llegó a ser la intercesora, la gran intercesora de la Iglesia, incluso la medianera de todas las gracias, situándose frente a la totalidad de todos los demás santos intercesores. Esto queda expresado con una claridad manifiesta en las oraciones litúrgicas de toda la Iglesia. En la liturgia de San Crisóstomo, por ejemplo, el sacerdote reza en la poscomunión: "Te damos gracias, Señor, amigo de los hombres, benefactor de nuestras almas, por que te has dignado hacernos hoy partícipes de tus celestiales y eternos misterios. Endereza nuestro camino, fortalécenos con tu temor, guarda nuestra vida, dirige nuestros pasos por la súplica e intercesión de la gloriosísima Madre de Dios y siempre Virgen María y por la de todos los santos". La fórmula de despedida dice: "Cristo, nuestro verdadero Dios, se apiade de nosotros y nos salve por las oraciones de su Santísima Madre y por las de todos los santos". También la liturgia romana, en las oraciones deprecatorias, nombra a María destacadamente junto a los demás santos, lo que evidentemente significa una posición privilegiada de María en la intercesión. Esta posición extraordinaria sólo puede consistir en la eficacia y alcance especiales de su intercesión, que corresponde a la de todos los demás santos juntos; con otras palabras, es universal. De este modo de la doctrina de la Iglesia sobre la intercesión de los santos y la posición singular de María se puede deducir, o por lo menos dar, como probable la mediación universal.

Esta deducción de la mediación universal tiene el mérito de hacer ver lo natural que en el fondo resulta, el modo inmediato con que desemboca en ella la conciencia cristiana de la intercesión de los santos y de la posición privilegiada de María. De ahí la enérgica acentuación de la intercesión marial en las oraciones públicas de la Iglesia; de ahí el súbito canto triunfal que pudo provocar en la Iglesia la doctrina de la mediación universal, una vez que se la hubo declarado manifiestamente, expresándosela en los decretos pontificios. Era natural que, derivada de la intercesión de los santos, al principio se entendiera la mediación universal como una mera mediación intercesora. Ni San Bernardo, ni San Alfonso pensaron nunca en otra especie de mediación".

10. Cabe preguntar si María no alcanza una significación mediadora superior a la simple intercesión. La podríamos llamar hasta cierto punto una mediación sacramental. En teología se emplea también la expresión mediación "física". No se puede demostrar apodícticamente una mediación marial de tipo sacramental. Pero

vale la pena tener en cuenta las pretensiones de los que la defienden. Cabría pensar en una mediación de María similar a la sacramental en su calidad de miembro del Cuerpo místico de Cristo. Esta mediación convendría, si bien en grado inferior, a la intercesión de todos los santos, pues también ellos son miembros del Cuerpo místico. Si se la atribuímos a María tenemos que destacar, naturalmente, la profunda diferencia entre Ella y los demás. Una larga cita de A. Stolz nos lo explicará más detalladamente. Escribe sobre el problema:

"Son conocidas las expresiones de los escritores, particularmente de los antiguos, acerca de la Iglesia como Madre. Afirman que nuestra justificación no es de ninguna manera una actividad exclusiva de Dios y del alma en gracia, sino asunto de toda la Iglesia en el que interviene la totalidad de los fieles como madre que engendra. En la transmisión de la vida sobrenatural no hay que reducir la actividad eclesial a las funciones sacerdotales. Se trata de una participación de la totalidad de los cristianos. No sólo en el sentido de un patrocinio por la oración y el buen ejemplo; la idea hay que entenderla de un modo concreto, partiendo de la doctrina del Cuerpo Místico. Los cristianos forman con Cristo una unidad viva, que, lo mismo que un organismo vivo, puede transmitir su propia vida. Por eso los creyentes, como lo nota San Agustín, en cuanto miembros de la Iglesia son al mismo tiempo hijos y madres; son madres cada vez que acercan un neófito al bautismo y se le comunica a éste la vida sobrenatural. F. Hofmann sintetiza así el concepto agustiniano de la Iglesia: "La *sancta Mater ecclesia* no es para Agustín una simple magnitud objetiva, impersonal, ni el aparato sacramental con que actúa al exterior, ni la jerarquía eclesiástica que la sirve, ni siquiera la Iglesia empírica visible en cuanto que admite en su comunidad a santos y pecadores", sino que la *sponsa Christi sine macula et ruga*... es más bien la *Ecclesia mater*; su peculiaridad está precisamente en que la forman los mismos que anteriormente engendró como hijos, los cuales colaboran con ella en hacer partícipes a otros de la nueva vida [29]. Los sacerdotes son los únicos órganos designados por Dios por los que puede transmitirse la vida del organismo integral; pero el sujeto del proceso vital es todo el cuerpo. San Agustín, al que hemos señalado como representante característico de esta concepción, no se cansa de explicar la idea de la *Ecclesia mater*. Compara a María con la Iglesia: María es la madre de la Cabeza divino-humana de la Iglesia; ésta lo es de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo. María es Madre virgen; la Iglesia es virgen por su fe inviolable en Cristo.

Esta concepción atribuye a todos los miembros del Cuerpo Místico una mediación en cuanto que, unidos, forman la *sponsa sine macula et ruga*, su madre. De la comparación de la maternidad de la Iglesia con la de María, resulta que Esta es virgen y Madre de Cristo según la carne

es también madre según el espíritu, pues como miembro activo del Cuerpo de Cristo, coengendró a otros: "Aquella única mujer es virgen y Madre no sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo. En el espíritu ciertamente no es madre de nuestra Cabeza, que es el mismo Salvador..., sino de sus miembros, que somos nosotros. Pues cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, que son los miembros de aquella Cabeza. En el cuerpo, en cambio, es Madre de la misma Cabeza" *(De Virg.* 6). Este pasaje incita a deducir de él una maternidad espiritual universal de María. Agustín en todo caso no ha llegado hasta aquí. Parece que no ha querido poner ninguna distinción esencial entre la maternidad espiritual de los cristianos como miembros de la *Ecclesia mater* y la de María. Le interesaba sobre todo elaborar el concepto de la maternidad espiritual de la Iglesia, que es para él mediadora en grado superior al de María, que sigue siendo por su parte miembro de aquélla. "Santa es María, bienaventurada es María, pero aún es mejor la Iglesia que la Virgen María. ¿Por qué? Porque María es una porción de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminentísimo; mas, al fin, un miembro de todo el cuerpo, y es más el cuerpo que un miembro" (Serm. 25, 7, B. A. C., VII, 157)[29 bis]. Pero precisamente la posición preeminente de María como miembro del Cuerpo de Cristo puede ser la base de una teoría original de la mediación universal. Si es verdad lo que San Agustín subraya con tanta insistencia, a saber, que el Espíritu Santo habita en la Iglesia, en la comunidad de los santos como en un templo y que en la regeneración de los nuevos cristianos actúa a través de ellos (naturalmente a través de los miembros del cuerpo, ejecutores del acto sacramental, expresamente designados para ello), entonces tendremos que reconocer con él: "Toda la madre Iglesia, que está en los santos, es la que hace eso, porque toda ella es la que da a luz a todos y cada uno" (Ep. 98, 5). En esta hipótesis cada miembro del cuerpo participa en cada regeneración, colaborando y transmitiendo la gracia no sólo por una intercesión personal, sino físicamente, por la fijación de la energía vital que en él vive, la cual anima y vivifica a todo el organismo. De este modo se atribuye a María una mediación universal que no se distingue específicamente de la de los demás miembros vivos de la *Mater Ecclesia,* pero que los trasciende en grado, porque María, por su santidad única, alcanza en la *Ecclesia sine macula et ruga* una posición singular.

En este sentido se puede hablar de una mediación universal de María superior a la intercesora y que además satisface los deseos de los que propugnan una mediación física. Esta forma de mediación universal no significa una primacía especial de la Madre de Dios, mientras que los defensores de la mediación física la consideran como una particularidad de la mediación marial. Por lo demás no se puede identificar sin más la concepción aquí propuesta con aquella opinión. Pero si ahora tiene sentido hablar de un "sacramento" o de un "sobresacramento", sin embargo, siempre se designó a la Iglesia como sacramento. La Iglesia, dice, por ejemplo, E. Commer, no es "ciertamente un sacramento determinado entre los

siete que confecciona, pero es un sacramento eminente, un "sobresacramento"; es decir, un signo sensible perceptible, esto es, comunidad visible con Cristo, que obra lo que significa, a saber, producción de gracia en el alma de los hombres" [30]. Por consiguiente, no sólo la idea de una mediación superior a la intercesora, sino incluso la designación "sobresacramento", remite a la eclesiología y refuerza la sospecha de que el concepto de mediación física de María está influído por el de la mediación eclesial, tratando de atribuir a María, fundándose en el paralelismo María-Iglesia, la mediación universal de la Iglesia.

La segunda concepción de la mediación de María tiene sentido aceptable. Cierto que requiere varias precisiones. En primer lugar, se concede a todos los santos una mediación universal, si bien la participación de María, análoga a su posición en el Cuerpo de Cristo, es mayor y más profunda. En segundo lugar, no se puede designar a María como sacramento en provecho propio, lo cual se puede hacer de la Iglesia.

Por otro lado, la teoría así entendida completa en no pequeña parte la concepción más corriente de la mediación intercesora; contrarresta con mayor facilidad las exageraciones en el culto mariano porque permite ver con claridad que también María actúa sólo por ser miembro del Cuerpo Místico; que depende de Cristo, del que es Madre únicamente según la carne, no según el espíritu; que no está sobre la Iglesia, sino que es hija suya—si bien la preferida y la mayor—bajo todos conceptos la más próxima a la madre. Además ofrece un complemento no despreciable al introducir claramente el paralelismo María-Iglesia en el tratado de la mediación. La mediación universal de María sería al mismo tiempo un símbolo y una referencia de la medianera suma y suprema: la *Mater Ecclesia*".

11. La superioridad de María sobre todos los santos se expresa con la máxima claridad en la fórmula "Reina del cielo".

También aquí hay que tener en cuenta que está unida por momentos comunes a los demás hombres ligados a Cristo, distinguiéndose al mismo tiempo por su superioridad de todos ellos. Nos será mejor partir del hecho de que la Sagrada Escritura atribuye al mismo Cristo dignidad regia. Ya el ángel en la Anunciación promete que se sentará en el trono de David su padre y que reinará eternamente en la casa de Jacob. Su reino no tendrá fin (*Lc.* 1, 32 sig.). Los que estén unidos con El participarán en su realeza, y precisamente en la medida de su unión a El. Todos los cristianos poseen atributos regios, a los que aluden las promesas del Antiguo Testamento. Según Exodo 19, 6 sigs., todos los miembros del pueblo de Dios tienen carácter regio y sacerdotal. Dice Dios: "Porque mía es la tierra, pero vosotros seréis para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa." El Nuevo Testamento atestigua el cumplimiento de

esta promesa. San Pedro, en su primera epístola, deduce los principios de la vida cristiana del hecho del sacerdocio regio de los cristianos. "Como niños recién nacidos apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, si es que habéis gustado cuán bueno es el Señor. A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. Por lo cual, en la Escritura se lee: He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido. Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra desechada por los constructores y convertida en cabeza de espina es "piedra de tropiezo y roca de escándalo". Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable". Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia" (*I Pet.* 2, 2-10). A los doce se les promete que en la regeneración del mundo, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de majestad, se sentarán también ellos en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (*Mt.* 19, 18; *Lc.* 22, 30).

También el Apocalipsis de San Juan atribuye carácter sacerdotal y real a los redimidos por la sangre de Cristo. En la introducción se nos dice igualmente que Jesucristo nos ha amado, nos ha purificado con su sangre nuestras culpas y nos ha ungido reyes y sacerdotes ante Dios, su Padre (1, 6). Idéntica expresión se repite en la exaltación del Cordero, el único que puede abrir el libro de la diestra de Dios sellado con siete sellos. Los veinticuatro ancianos cantan: "Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra" (*Apoc.* 5, 9-10). Vuelve a repetirse otra vez el testimonio. El reino comienza cuando el dragón es arrojado al abismo. Viene la primera resurrección, que precede al reino milenario. Los que han sufrido con Cristo y no han doblado sus rodillas ante los ídolos, resucitarán y reinarán. Bienaventurado y santo quien forme parte de la primera resurrec-

ción. La muerte no tendrá poder sobre él; será sacerdote de Dios y de Cristo reinando con Ellos mil años (20, 4-6).

De los veinticuatro ancianos que caen sobre su rostro en presencia de Dios y lo adorán, se dice que están sentados en tronos (*Apoc.* 11, 16). A los cristianos se les promete: "Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono" (*Apoc.* 2, 21).

También a la tradición oral es familiar la idea de la dignidad regia de los cristianos. Dice Orígenes: "¿Acaso ignoras que también a ti se te concedió el sacerdocio, esto es, a toda la Iglesia de Dios y a todo el pueblo creyente? Escucha lo que dice San Pedro a los fieles: "Linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido" (*I Pet.* 2, 9)" [31]. Y Dídimo el Ciengo, en su comentario a *I Pet.* 2, 9: "Según antigua disposición de la ley, la familia sacerdotal era distinta de la real, pues la primera derivaba de Leví y de Judá la segunda... A aquella constitución sucedió el Evangelio, haciendo sacerdote y rey al mismo sujeto, pues Cristo es a la vez las dos cosas... Habiendo sido así distribuídas estas cosas, era necesario que los beneficiados por Aquél, que es a la vez rey y sacerdote, fuesen una familia escogida y real al mismo tiempo que sacerdotal. Teniendo el Padre ambos poderes, era necesario que también ellos, en cuanto procedían de un rey, fueran una familia real, y en cuanto procedían de un sacerdote, una familia sacerdotal" [32]. San Juan Crisóstomo habla de la dignidad de los cristianos en la homilía tercera sobre la segunda epístola a los Corintios: "¿Qué significa: el que ungió y selló? El que da el espíritu que realiza ambas cosas, a saber: el que hace los profetas, los sacerdotes y los reyes, pues estas tres dignidades antiguamente se ungían. Pero nosotros, de modo más excelente, tenemos ahora no una sino las tres dignidades" [33]. Y en el capítulo séptimo: "Del mismo modo también tú en el bautismo te hiciste rey, sacerdote y profeta" [34].

Máximo de Turín explica en su tratado sobre el bautismo: "Al consumar el bautismo ponemos en vuestra cabeza el crisma, esto es, el óleo de unción, lo cual significa que a los bautizados el Señor les confiere la dignidad real y sacerdotal. Porque en el Antiguo Testamento a los elegidos para el sacerdocio o para la realeza se les ungía con óleo y precisamente se les ungía en la cabeza. Así unos recibían de Dios el poder real y otros el poder de ofrecer sacrificios" [35].

También la liturgia nos ofrece testimonios en favor de la dig-

nidad regia de los bautizados. Por ejemplo, en la consagración del crisma en el Jueves Santo, ruega el obispo: "Os suplicamos, pues, oh Señor, Dios Todopoderoso y eterno por el mismo Jesucristo: Hijo tuyo y Señor nuestro: santificad con vuestra bendición este óleo que Vos habéis creado y por la acción poderosa de vuestro Hijo, el Cristo, de quien ha recibido su nombre el crisma, infundid la virtud del Espíritu Santo en este óleo, con el cual consagrasteis los sacerdotes, los reyes, los profetas y mártires..., para que todos sean penetrados de la dignidad regia, sacerdotal y profética y revestidos del don de la incorruptibilidad." Al remontarse las unciones litúrgicas a la unción del Antiguo Testamento aplicadas sobre todo a los reyes, pueden verse en las unciones del bautismo, confirmación y extramaunción otras tantas referencias a la dignidad real de los fieles. Los textos litúrgicos recogen la misma creencia cuando en el introito de la fiesta de un pontífice mártir o confesor se dice: "El Señor asentó con él pacto de paz y le hizo príncipe, para que eternamente posea la dignidad sacerdotal", o cuando en el introito y en el ofertorio de la fiesta de un pontífice y confesor se alude al rey David. Lo mismo se puede decir del texto del ofertorio de la fiesta de una santa virgen. Se cita allí *Ps.* 44, 10, que dice: "Hijas de reyes figuran en tu corte, y a tu diestra está la reina, oro de Ofir." La idea de que el Señor corona a los santos está expresada, además, en otros textos del misal y en el ofertorio de la fiesta de una virgen y mártir con unas palabras de *Ps.* 20, 4: "Y pusiste en su cabeza la diadema de oro."

Apoc. 3, 21, manifiesta con extraordinaria claridad en qué consiste y en qué se funda la realeza de los fieles. Se funda en la participación de la realeza de Cristo; consiste en trascender todo lo caduco y todo pecado. El liberado de las ataduras de la muerte, del dolor, del odio y de la mentira vive por Cristo en dignidad real. Esta no supone simplemente un estado pasivo, sino un comportamiento activo, que confiere a tales perfectos una virtud configuradora. Les es propia en cuanto que rebosantes del amor de Dios lo transfieren a las criaturas.

Lo que se dice de todos los hombres unidos a Cristo se aplica, sobre todo, a los santos del cielo y, naturalmente, también a María, en un grado superior y distinto del de los demás.

Previas múltiples declaraciones del magisterio, el Papa Pío XII proclamó la realeza de María en la encíclica de 11 de octubre de 1954, introduciendo la fiesta de María Reina, que quedó fijada para el 31 de mayo. A continuación citamos los pasajes más im-

portantes de la *Ad coeli reginam,* principalmente los que señalan los fundamentos de la realeza de María.

"Con razón creyó siempre el pueblo cristiano, aun en los siglos pasados, que Aquella de quien nació el Hijo del Altísimo, que "reinará en la casa de Jacob para siempre" (*Lc.* 1, 32), que será "Príncipe de la paz" (*Is.* 9, 6), "Rey de reyes y Señor de los que dominan" (*Apoc.* 19, 16), recibió singularísimos privilegios de gracia por encima de toda otra criatura. Considerando luego los íntimos vínculos que unen a la Madre con el Hijo, atribuyó fácilmente a la Madre de Dios una preeminencia regia sobre todas las cosas.

Se comprende así fácilmente cómo ya los antiguos escritores de la Iglesia, apoyándose en las palabras del arcángel San Gabriel, que predijo el reino eterno del Hijo de María (cfr. *Lc.* 1, 32-33), y las de Santa Isabel, que se inclinó ante Ella llamándola "Madre de mi Señor" (*Lc.* 1, 43), quisieron significar, por el hecho de llamar a María "Madre del Rey" y "Madre del Señor", que de la realeza del Hijo refluyó sobre la Madre una singular prerrogativa y preeminencia.

Por eso San Efrén, con férvida inspiración poética, hace hablar a María de este modo: "El cielo me sostenga con sus brazos, porque soy más honrada que El mismo, pues el cielo fué tan sólo tu trono, no tu Madre. Ahora bien: cuánto más digna de honor y veneración es la Madre del Rey que no su trono" (S. Ephraem, *Hymni de B. María,* ed Th J. Lamy, t 2 [Mechliniae, 1886], hymn. 19, p. 624). Y en otra parte invoca de esta manera a María: "... Virgen augusta y patrona, Reina, Señora, protégeme bajo tus alas, guárdame para que no se alegre contra mí Satanás, que siembra ruina, ni triunfe de mí el maligno enemigo" (Idem *Oratio ad Ssmam. Dei Matrem: Opera omnia, et Assemani,* t. 3 [Graece] [Romae, 1747], p, 546).

San Gregorio Nacianceno llama a María: "Madre del Rey de todo el universo", "Madre Virgen que dió a luz al Rey de todo el mundo" (S. Gregorius Nac., *Poemata Dogmatica,* 18, v. 58; PG. 37, 485), mientras Prudencio nos habla de la Madre que se maravilla de haber engendrado a Dios, así en cuanto hombre, pero también en cuanto Rey sumo" (Prudentius, *Dittochaem* 27; PL. 60, 1020).

La dignidad regia de la Santísima Virgen María la proclaman abiertamente cuantos la llaman Señora, Dominadora y Reina.

Según una homilía atribuída a Orígenes, Isabel llama a María no sólo "Madre de mi Señor", sino también: "Tú eres mi Señora"

(*Hom. in S. Lucam* 7, ed. Rauer, Orígenes Werke, t. IX, p. 48 [ex-catena Macarii Chrisocephali], cfr. PG. 13, 1902D).

La misma idea se deduce de un texto de San Jerónimo, en el que expone su pensamiento acerca de las varias interpretaciones del nombre de María: "Hay que saber que María, en la lengua siriaca, significa Señora" (S. Hieronymus, *Liber de nominibus hebraeis*; PL. 23, 886). Del mismo modo se expresa después de él San Pedro Crisólogo: "El nombre hebreo de María se traduce por "Domina" en latín: el ángel, pues, le da el título de "Señora" para que se vea libre del temor servir la Madre del Dominador, la cual, por voluntad del Hijo, tiene por nacimiento y por nombre el ser "Señora" (S. Petrus Chrysologus, Serm. 142, de *Anuntiatione B. M. V.*; PL. 52, 579C; cfr. et. 582B; 584A; Regina totius exstitis castitatis).

Epifanio, obispo de Constantinopla, escribe al Sumo Pontífice Hormisdas que se deben elevar súplicas para que se conserve la unidad de la Iglesia: "Por gracia de la santa y consustancial Trinidad y por intercesión de Nuestra Señora, la santa y gloriosa Virgen Madre de Dios" (*Relatio Epiphanii.* Ep. Constantin.; PL. 63, 498D).

Un autor de esa misma época se dirige con solemnidad a la bienaventurada Virgen, que está sentada a la diestra de Dios para que ruegue por nosotros, saludándola con estas palabras: "Señora de los mortales, Santísima Madre de Dios" (*Encomium in Dormitionem Ssmae. Deiparae* [inter opera S. Modesti]; PG. 86, 3306B).

Repetidas veces San Andrés Cretense atribuye a la Virgen María la dignidad real, como lo prueban estos pasajes: "El mismo Dios, que, sin dejar de serlo, se revistió de la naturaleza humana en el seno de la Virgen María, transporta en este día de la morada terrenal a los cielos a su Madre siempre virgen como Reina del linaje humano" (S. Andreas Cretensis, Hom. 2, in *Dormitionem Ssmae. Deiparae*; PG. 97, 1079B). Y en otra parte dice: "Es Reina de todos los hombres, pues llevando con verdad tal nombre, si se exceptúa sólo Dios, es más excelsa que todas las cosas" (id. *Hom.* 3, *in Dormitionem Ssmae. Deiparae*; PG. 97, 1099A).

De igual manera, San Germán interpela con estas palabras a la humildísima Virgen: "Siéntate en el trono, Señora, puesto que eres más gloriosa que todos los reyes, nada te está mejor que sentarte en lugar elevado" (S. Germanus, *In Praesentationem Ssmae. Deiparae* I; PG. 98, 315C), y la llama también "Señora de todos los habitantes de la tierra" (id. *in Praesentationem Ssmae. Deiparae* II; PG. 98, 315C).

San Juan Damasceno le da el nombre de "Reina, Dueña, Señora" (S. Joannes Damascenus, *Hom. 1 in Dormitionem B. M. V.*; PG. 96, 719A). Y también "Señora de todo lo creado" (íd. *De fide orthodoxa*. 1. 4, c. 14; PG. 44, 1158B), y un antiguo escritor de la Iglesia occidental la apellida "Reina feliz, Reina por siempre cabe su Hijo Rey, cuyas cándidas sienes ciñe una diadema de oro" [*De laudibus Mariae* [inter opera Venantii Fortunati]; PL. 88, 282B-283A).

Finalmente, San Ildefonso de Toledo abarca con este saludo casi todos los títulos que la honran. "Oh Señora mía; Tú eres mi Dueña; ¡oh Soberana mía, Madre de mi Señor..., Señora entre las siervas, Reina entre las hermanas" (Ildephonsus Toletanus, *De Virginitate perpetua B. M. V.*; PL. 96, 58, AD).

Los teólogos de la Iglesia, desentrañando la doctrina contenida en estos y otros muchos testimonios que de antiguo nos ha legado la tradición, llaman a la Santísima Virgen Reina de todas las cosas creadas, Reina del mundo, Señora del universo.

Los supremos pastores de la Iglesia han creído ser cosa propia de su cargo aprobar y fomentar con sus alabanzas y exhortaciones la devoción del pueblo cristiano hacia la celestial Madre y Reina. Así, pues, sin hacer mención de los documentos de los Sumos Pontífices recientes, nos place recordar que ya en el siglo séptimo, nuestro predecesor San Martín I llamó a María "Nuestra gloriosa Señora, siempre Virgen" (S. Martinus I, *Epist.* 14; PL. 87, 199-200A). Y San Agatón, en la epístola sinodal dirigida a los Padres del sexto Concilio Ecuménico, dijo que Ella era "Nuestra Señora, real y propiamente Madre de Dios" (S. Agatho: PL. 87, 1221A). En el siglo VIII, Gregorio II, en una carta enviada al Patriarca San Germán, que fué leída en el séptimo Concilio Ecuménico con la aclamación de todos los Padres, la llamaba "Señora de todos los cristianos" (Hardouin, *Acta Conciliorum IV*, 234, 238; PL. 89, 958B). Nos es grato recordar asimismo que cuando nuestro predecesor, de feliz memoria, Sixto IV, se refirió favorablemente a la doctrina de la Inmaculada Concepción en sus letras apostólicas *Cum praexcelsa* (Sixtus IV, bulla *Cum praexcelsa*, d. d. 28 febr. a. 1476), sus primeras palabras fueron para llamar a María "Reina", que constantemente hace su oficio de intercesora ante el Rey que engendró. De manera semejante afirma esto Benedicto XIV, en su encíclica *Gloriosae Dominae*, donde se habla de María como de "Reina de cielo y tierra", y se asegura que el Rey supremo, en cierta manera,

le ha confiado su propio mando (Benedictus XIV, bulla *Gloriosae Dominae*, d. d. 27 sept. a. 1748).

Por esta razón, San Alfonso de Ligorio, teniendo en cuenta los testimonios de los siglos anteriores, piadosamente escribe: "Ya que María fué elevada a tan excelsa dignidad de ser Madre del Rey de los reyes, muy merecidamente la Iglesia la honra con el título de Reina" (S. Alfonso, *Le Glorie di Maria*, p. 1, c. 1, § 1).

Pero la sagrada liturgia, que como fiel espejo refleja la doctrina que nos legaron el pueblo cristiano y nuestros mayores a través de las edades, sea en Oriente, sea en Occidente, canta y celebra perennemente las alabanzas de la Reina del cielo.

Desde el Oriente resuenan estas férvidas voces: "¡Oh Madre de Dios!, en este día has sido transportada a los cielos en las carrozas de los querubines; te ofrecen sus servicios los serafines y los escuadrones de las milicias celestiales ante Ti se prosternan" (Ex liturgia Armenorum: in festo Assumptionis, hymn. ad Matitinum).

Y también: "¡Oh justo y bienaventurado José!, pues que eres vástago de familia real, entre todos has sido elegido por esposo de la Reina pura, que inefablemente dará a luz a Jesús Rey" (Ex Menaeo [byzantino]: dominica posta Natalem, in canone, ad Matutinum). Además, "cantaré un himno a la Reina Madre y me acercaré gozoso a celebrar sus glorias, cantando alegre sus maravillas... ¡Oh Señora!, nuestra lengua es incapaz de alabarte dignamente, pues tú, que engendraste a Cristo Rey, has sido elevada sobre los serafines... Dios te salve, ¡oh Reina del mundo!, ¡oh María!, Reina de todos nosotros" (Officium mymni Akatistos [in ritu byzantino]).

En el misal etiópico leemos: "¡Oh María, centro de todo el mundo!; eres más grande que los querubines. dotados de muchos ojos, y que los serafines, adornados de seis alas..., el cielo y la tierra están colmados de la santidad de tu gloria" (Missale Aethipicum anphora Dominae nostrae Mariae, Matris Dei).

A su vez, la Iglesia latina entona aquella antigua y dulcísima plegaria llamada la "Salve Regina" y las alegres antífonas "Ave Regina coelorum", "Regina coeli laetare", como también las que se suelen rezar en las festividades de la Santísima Virgen: "A tu diestra está la Reina con vestido bordado de oro y engalanada con varios adornos" (Brev. Rom. versiculus sexti respons). "El cielo y la tierra te celebran como a Reina poderosa" (Festum Assumptionis; hymnus laudum); "En este día la Virgen María subió a los cielos: regocijaos, puesto que reina eternamente con Cristo" (ibíd. ad Magnificat II Vesp.).

A todas estas preces hay que añadir, entre otras, las Letanías Lauretanas, que diariamente invitan al pueblo cristiano a invocar una y otra vez a María como Reina. Ya desde hace muchos siglos acostumbran los fieles cristianos meditar en el reinado de María, que abarca el cielo y la tierra, al recordar el quinto misterio glorioso del rosario de María, que merece llamarse la mística corona de la Reina de los cielos.

Finalmente, el arte basado en principios cristianos y animado por su inspiración, como quiera que traduce la sencilla y espontánea piedad de los fieles cristianos, ya desde el Concilio de Efeso representa a María como Reina y Emperatriz, sentada en solio real, ataviada con insignias reales, ceñida la diadema y rodeada de los ángeles y santos del cielo, como quien no solamente tiene poderío sobre las cosas y energías de la naturaleza, sino también sobre los ímpetus malignos de Satanás. Y la iconografía se ha visto enriquecida en todos los tiempos por obras labradas con exquisito arte y belleza para realzar la dignidad regia de la Santísima Virgen, hasta el punto de que los pintores representaran al divino Redentor ciñendo a su Madre con refulgente corona.

Los Romanos Pontífices, secundando la piedad popular, muchas veces ciñeron con diadema las imágenes de la Madre Virgen distinguidas por la pública veneración, ya por sus propias manos, ya por medio de sus sagrados representantes" [36].

Este texto demuestra el hondo enraizamiento del magisterio eclesiástico sobre la realeza de María en la Escritura y en la tradición oral. El título de Reina se ha extendido ampliamente desde los tiempos carolingios. Prosigue la encíclica en un pasaje posterior: "De estas premisas se puede argüir así: "Si María fué asociada por voluntad de Dios a Cristo Jesús, principio de la salud en la obra de la salvación espiritual, y lo fué en modo semejante a Aquel con que Eva fué asociada a Adán, principio de muerte, así se puede afirmar que nuestra redención se efectuó según una cierta "recapitulación" (S. Irenaeus, *Adv. Haer.*, v. 19, 1; PG. 7, 1175B), por la cual el género humano, sujeto a la muerte por causa de una virgen, se salva también por medio de una virgen; si además se puede decir que esta gloriosísima Señora fué escogida para Madre de Cristo, principalmente "para ser asociada a la redención del género humano" (Pius XI, epist. *Auspicatus profeto*: A. A. S. 25 [1933], p. 80), y si realmente "fué Ella la que, libre de toda culpa personal y original, unida estrechamente a su Hijo, le ofreció en el Gólgota al eterno Padre, sacrificando de consuno el amor y los derechos

maternos, cual nueva Eva, para que toda la descendencia de Adán, manchada por su lamentable caída (Pius XII, litt. enc. *Mystici Corporis:* A. A. S. 35 [1943], p. 347), se podrá legítimamente concluir que como Cristo, nuevo Adán, es Rey nuestro, no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser Redentor nuestro; así, con una cierta analogía, se puede igualmente afirmar que la bienaventurada Virgen es Reina, no sólo por ser Madre de Dios, sino también porque, como nueva Eva, fué asociada al nuevo Adán.

Ciertamente, en sentido pleno, propio y absoluto, solamente Jesucristo, Dios y hombre, es Rey; con todo, también María, sea como Madre de Cristo Dios, sea como asociada a la obra del divino Redentor, en la lucha con los enemigos y en el triunfo obtenido sobre todos, participa Ella también de la dignidad real, aunque en modo limitado y analógico. Precisamente de esta unión con Cristo Rey deriva en Ella tan esplendorosa sublimidad, que supera la excelencia de todas las cosas creadas; de esta misma unión con Cristo nace aquel poder regio, por el que Ella puede dispensar los tesoros del reino del divino Redentor; en fin, en la misma unión con Cristo tiene origen la eficacia inagotable de su materna intercesión con su Hijo y con el Padre" [37].

El último párrafo nos da la razón más profunda de la realeza de María. Destaca al mismo tiempo la gran diferencia entre la suya y la de los demás. Se funda en los mismos motivos que la diferencian de su mediación: en su especial relación, establecida por la maternidad, a Jesucristo. Su trascendencia de lo caduco y del pecado difiere de la de los demás cristianos, pues nunca fué prisionera del pecado. No sufrió la esclavitud del demonio. Es exactamente la contraimagen, creada por Cristo, del pecador.

El pecado no es tan sólo el intento absurdo del hombre de destronar a Dios—su realización más funesta se encuentra en el asesinato del Hijo de Dios—. Es, además, una rebelión contra el mismo hombre, que fué creado a imagen de Dios. El pecador está en contradicción consigo mismo, realizando su obra de destrucción en sí mismo y en el mundo circundante. El pecado se acompaña en el hombre de innumerables inhibiciones y limitaciones, que pueden culminar en la autodestrucción corporal y espiritual. La Redención significa liberación de tales cadenas. El redimido es un hombre libre, que trasciende las estrecheces de la existencia impuestas por el pecado. Adquiere en Cristo una existencia supramundana, dominadora, regia.

María se vió inmune ya desde el principio de las esclavitudes

inherentes a los demás hombres. Por eso existió desde siempre en forma regia. Su asunción corporal al cielo es el grado supremo de lo que siempre fué: Reina. Su glorificación corporal precisamente demuestra que no la alcanzaba, como a los demás, la ley de la muerte inaugurada en la historia por el pecado. Si admitimos que por su inmunidad de éste su muerte carece del aguijón que oculta todo morir, siendo más bien una transformación, realizada por el deseo y el amor, en una existencia distinta, entonces a su inmunidad regia de la caducidad se añade otro elemento adicional. El momento positivo de su realeza, a saber, su virtud configuradora, le adviene de una forma singular y precisamente por la universalidad y profundidad de su mediación, de su amor y de su intercesión. Desde aquí se inserta, informándolo por Cristo en el Espíritu Santo, en el proceso de la historia en general y en el de la vida individual, en cuanto que Dios ha incluído su amor y su oración en su economía salvacional.

De la investigación teológica resulta, por tanto, que María, por su perfección suma, fundada en su maternidad e inmunidad absoluta del pecado, posee al mismo tiempo una regia virtud configuradora, que actúa en el sentido de asemejar hasta cierto grado los cristianos a María. De ahí que todos los fieles tengan rasgos marianos.

La perfección de María es una perfección en el amor. Está absolutamente transida y encendida del amor de Dios. En esto consiste cuanto Ella es. Es Ella misma en la entrega amorosa e incondicional a Dios, y en la plenitud perfecta del amor apasionado a Dios. Está plenamente en Sí misma por estar en Dios. Es, en Dios, el grado supremo de personalidad humana. Como esto lo es en el amor divino, vive al mismo tiempo en la perfecta donación de amor a las criaturas ceñidas por el amor de Dios. Incluso sólo puede ser plenamente Ella misma en la entrega absoluta a la comunidad de los hombres, amándola y configurándola con su amor a imagen de Cristo. Un máximum de perfección personal supone correlativamente otro de solicitud por la comunidad. Su realeza no significa, por tanto, extrañamiento o separación, sino intimidad y unión. Ella, la elegida entre todos, que a todos supera, está vuelta a los demás más que ningún otro hombre, porque su elección es una superación en el amor de Dios que la colma.

Diferenciándose su realeza de la de todos los demás hombres, es conveniente subrayarla. Esto no significa que haya que olvidarse o desentenderse de la dignidad regia que la Escritura atribuye

a los demás santos. La proclamación de la existencia y dignidad regias de María implican la proclamación de la realeza de los demás fundada en la comunión con Cristo. También a éstos se les aplica lo que de una forma más destacada se hace de María. Pero en cierto sentido a ellos se les aplica en una dimensión más oculta, porque no asumieron en el proceso salvacional las funciones que tuvo que asumir María. De este modo, la clasificación y coordinación de María dentro de la comunidad de los cristianos y su superioridad sobre todos los demás, son motivos de alegría y de esperanza. En su figura Reina del cielo se evidencian las ultimidades y culminaciones del hombre unido a Cristo. A pesar de todo, Ella las ha realizado de un modo incomparable e inmutable, singular, eminente.

Aquí se apoya la función histórica de la introducción de la fiesta de la realeza de María. Uno de los pecados capitales contemporáneas es la pérdida de la verdadera imagen del hombre. Se considera al hombre como algo más que una simple actividad productora, pero no en su dignidad personal insobornable e irrepetible. La proclamación de su dignidad, creada por Dios y restaurada por Cristo, es una contribución a la salvación del hombre. La fiesta de María Reina no tiene simplemente una dimensión mariana, sino también antropológica. Lejos de ser a-vital o a-teológica, como creyeron poder afirmar algunas voces, la introducción de la fiesta de la realeza de María es una ayuda oportuna a nuestro tiempo, pues nos propone la suma imagen de hombre alcanzada a través de Cristo como un signo visible de consuelo y de deber.

Por su maternidad y plenitud de gracia corresponde a María un culto superior al de los ángeles y santos (hiperdulía). Cfr. *Lc.* 1, 28. 43. 48. La primera invocación a María está atestiguada en San Gregorio Nacianceno. En San Efrén de Siria, el culto marial aparece muy desarrollado, aunque rechaza decididamente el culto de adoración que las Coliridianas profesaron a María. En la Edad Media, el culto mariano adquirió gran incremento, sin que la teología traspasase jamás los justos límites. San Bernardino de Sena tuvo que combatir ciertas exageraciones de la piedad popular, que fueron reprimidas autoritativamente por el Concilio de Trento. Las oraciones *Memorare, Sub tuum praesidium* y *Salve Regina* (Acordaos, bajo tu amparo, Dios te salve Reina y Madre), expresan la confianza en la "Omnipotencia suplicante", en el "Refugio de los pecadores" en la "Consoladora de los afligidos", en la "Reina del

cielo", que libra de la "tribulación, angustia y necesidad" a los que a Ella acuden.

12. Concluimos este párrafo y toda nuestra exposición subrayando una vez más que la figura católica de María no oscurece en absoluto la de Cristo, sino que la repone en la intensidad de su luz. Del mismo modo que la figura de María nos presta un conocimiento más perfecto de la existencia cristiana, nos presta asimismo una inteligencia más profunda de Jesucristo. Las declaraciones pontificias de los últimos cien años repiten con insistencia que el culto y la veneración de María contribuyen a la glorificación de Jesucristo y del Padre celestial. Recogeremos algunos textos explícitos.

San Pío X explica en la encíclica *Ad diem illum laetissimum:* "Siendo esto así, venerables hermanos, a este fin deben principalmente encaminarse todas las solemnidades que se preparan en todas partes en honor de la santa e Inmaculada Concepción de María. En efecto, ningún homenaje le es más agradable, ninguno le es más dulce que el que conozcamos y amemos verdaderamente a Jesucristo. Que, por tanto, llenen las multitudes los templos, que se celebren fiestas pomposas, que haya regocijos públicos, son cosas verdaderamente propias para reavivar la fe. Pero no lo conseguiremos si no se añaden los sentimientos del corazón, más que pura forma y simples apariencias de piedad. Ante este espectáculo, la Virgen, tomando las palabras de Jesucristo, nos dirigirá este justo reproche: "Este pueblo me honra con sus labios, pero su corazón está lejos de Mí" *(Mt.* 15, 8) [39].

Dice Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*: "Entre los santos tiene un culto preeminente la Virgen María, Madre de Dios. Su vida por la misión que le fué confiada por Dios está estrechamente unida a los misterios de Jesucristo, y seguramente nadie ha seguido más de cerca y con mayor eficacia que ella el camino trazado por el Verbo encarnado, ni nadie goza de mayor gracia y poder cerca del Corazón Sacratísimo del Hijo de Dios, a través del Hijo cerca del Padre celestial. Ella es más santa que los querubines y serafines, y sin ningún parangón más gloriosa que todos los demás santos, siendo "llena de gracia" (*Lc.* 1, 28) y Madre de Dios, y habiéndonos dado con su feliz parto al Redentor. A Ella, que es "Madre de misericordia, vida dulzura y esperanza nuestra", recu-

rrimos todos nosotros "gimiendo y llorando en este valle de lágrimas" (Salve Regina) y encomendamos con confianza a nosotros mismos y todas nuestras cosas a su protección. Ella se convirtió en nuestra Madre al hacer el divino Redentor el sacrificio de Sí mismo, y, por esto, con este mismo título, nosotros somos hijos suyos. Ella nos enseña todas las virtudes, nos da a su Hijo, y con El, todos los auxilios que nos son necesarios, porque Dios "ha querido que todo lo tuviésemos por medio de María" (S. Bern. *In Nativ. B. M. V.)* [40].

Y en la *Fulgens Corona*: "Y no se puede decir que por esto se aminore la Redención de Cristo, como si ya no se extendiera a toda la descendencia de Adán, y que por lo mismo se quite algo al oficio y dignidad del divino Redentor. Pues si examinamos a fondo y con cuidado las cosas, es fácil ver cómo nuestro Señor Jesucristo ha redimido verdaderamente a su divina Madre de una manera más perfecta al preservarla Dios de toda mancha hereditaria de pecado en previsión de los méritos de El. Por esto, la dignidad infinita de Cristo y la universalidad de su Redención no se atenúan ni disminuyen con esta doctrina, sino que se acrecientan de una manera admirable. Es, por tanto, injusta la crítica y la reprensión que también por este motivo no pocos acatólicos e innovadores dirigen contra nuestra devoción a la Santísima Virgen, como si nostros quitáramos algo al culto debido sólo a Dios y a Jesucristo, cuando, por el contrario, el honor y la veneración que tributamos a nuestra Madre celestial redundan enteramente y sin duda alguna en honra de su divino Hijo, no sólo porque de El nacen como de su primera fuente todas las gracias y dones, aun los más excelsos, sino también porque "los padres son la gloria de los hijos" (*Prov.* 17, 6) [41]. También en la proclamación de las grandezas de María se trata en definitiva de la gloria de Dios, de la que en Exodo 15, 11 se dice, según la versión de la Vulgata: "Glorioso es Dios en sus santos, excelso en su majestad, obrador de maravillas."

En sus oraciones a María, la Iglesia expresa claramente que el culto mariano atañe a la gloria de Dios; que no está al lado de Dios, sino que la fe católica la ve en El. Los textos de las oraciones son claros en el sentido de no requerir a María como a un ser protector paralelo a Dios, sino como a una figura compasiva dentro del proceso salvacional realizado por el Padre a través del Verbo en el Espíritu Santo. La Iglesia, en la fiesta de la Anunciación, ruega así: "¡Oh Dios!, que quisiste que tu Verbo anunciándolo el ángel encarnase en el seno de la Virgen Santa María: concede a

los que te invocan que, pues la creemos verdadera Madre de Dios, seamos ayudados por su valimiento para contigo." En la secreta de la misma fiesta: "Suplicamos, Señor, arraigues en nuestras almas los misterios de la verdadera fe; para que los que confesamos verdadero Dios y hombre al que concibió la Virgen, merezcamos por la virtud salvadora de su resurrección llegar a los goces eternos." Otro ejemplo: la oración de la fiesta del Nombre de María: "Concédenos, te rogamos, Dios omnipotente, que tus fieles, que se glorían con el nombre y la protección de la Santísima Virgen María, por su piadosa intercesión se libren de todos los males en la tierra y merezcan llegar a los goces eternos en los cielos." Es muy significativo que los textos de la fiesta de la Realeza de María y los de la fiesta de María Medianera de Todas las Gracias tengan la misma estructura. Dice la oración de la primera fiesta: "Oh Dios, que has querido que oremos a la beatísima Virgen María, Reina de todos los santos y Madre del amor hermoso: concédenos, propicio que, amparados por su protección te amemos en todo y sobre todo en la tierra y gocemos en el cielo de la feliz compañía de tus santos." Y la de la segunda: "Señor Jesucristo, nuestro mediador ante el Padre, que constituiste a tu Madre la Santísima Virgen Madre también nuestra y mediadora delante de Ti: haz que cuantos a Ti acuden para pedirte beneficios se gocen de impetrarlo todo por Ella."

Los textos de la fe de la Iglesia y del culto marial eclesiástico demuestran que, como las demás criaturas, María sirve en Cristo a un único gran tema: instaurar el reino de Dios, la soberanía, la realeza del Padre. Todo el hacer de María en cuanto cristiana está referido a aquel momento en que Cristo entrega el reino al Padre, a fin de que Dios sea todo en todos. En este estado final del reino de Dios logrará la criatura su propia perfección, que le brotará del mismo Dios. María la ha alcanzado ya. La perfección será esencialmente la misma para todos, y, no obstante, distinta en cada uno y suma en la Madre del Señor, pues "uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas, y una estrella se diferencia de otra en el resplandor" *(I Cor.* 15, 41).

ABREVIATURAS DE LAS FUENTES

Sgda. Escrit.	Hemos seguido la versión Nácar-Colunga publicada en B. A. C.
PL.	Migne, Patres Latini.
PG.	Migne, Patres Graeci.
Denz.-Ruiz.	Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, trad. por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona, Ed. Herder. 1955.
Marín	H. Marín, *Doctrina pontificia*, IV *Documentos marianos*. B. A. C. Madrid, 1954.

NOTAS DEL § 1

1 MARÍN, págs. 805-6.

2 G. SÖHNGEN, *Uberlieferung unl apostolische Verkündigung* (*eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen*), en "Die Einheit in der Theologie", 1952, págs. 305-323.

3 Por primera vez O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlín, 1916.

4 A. A. S. 1950, pág. 578.

5 DENZ.-RUIZ, 2.308.

6 DENZ.-RUIZ, 2.308.

§ 2

1 DENZ.-RUIZ, 212.

2 DENZ.-RUIZ, 308.

3 DENZ.-RUIZ, 783.

4 *Adversus haereses*, l. 3, c. 4; PG. 7, 855 B.

5 *Ad Serapionem*, I, 28; PG. 26, 593 D.

6 *De baptismo*, 5, 23; PL. 43, 192.

7 *Commonitorium*, c. 2; PL. 50, 640.
8 A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, 1925.
9 H. VOLK, *Das neue Marien-Dogma*, 1951, págs. 87-91.
10 *De divina Traditione et Scriptura*, pág. 96 (Th. XII), Roma, 1896.
11 J. ADAM MÖHLER, *Symbolik*, § 38.
12 *Ausgewählte Werke*, editadas por M. Laros, 3 vols., págs. 198-239; *Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens*, 1853.
13 O. MÜLLER, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en "Münchener Theol. Zeitscher", 4, 1953, 164-186.
14 *Commonitorium*, c. 2; PL. 50, 640.
15 DENZ.-RUIZ, 1836.
16 W. STAHLIN ALLEIN, *Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, 1950, 13 sigs.
17 DENZ.-RUIZ, 2.313.
18 *Acta Sanctae Sedis* 26, 1893-4, 282-3.
19 *Acta Apost. Sedis* 12, 1920, 409.
20 *Concilium Tridentinum*, ed. Societas Goerresiana, V 31, 23; I 39, 23-29; 523, 3-7; v. E. ORTIGUES, *Ecritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*, en "Recherches de science religieuse", 36, 1949, 271-299; A. M. DUBARLE, O. P., *les fondements bibliques du titre Marial de Nouvelle Eve*, en "Mélanges Lebreton", I, 1952, 50.
21 A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria*, en "Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie", V, 1951, 4 A. 8.
22 *Commonitorium*, 22; PL. 50, 667.
23 KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln, 1954), 59-60.
24 SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, II, 2.
25 DENZ.-RUIZ, 1800.
26 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 73.
27 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 66-67.
28 *O. c.* págs. 80 sigs.
29 K. RAHNER, *o. c.*
30 SCHMAUS, *Teología Dogmática*, t. I. § 7-20. Ediciones Rialp. S. A.
31 J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lucas, Excurs zur Kindheitsgescrichte.*
32 B. ALTANER, *Patrologie*, 1950, 45-67; J. QUASTEN, *Patrology*, I, 1950, 106-157; O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 1910, 6-93.
33 A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, pág. 163, B. A. C., 1956.
34 A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, pág. 168, B. A. C., 1956.
35 E. PLACKE-GÖSSMANN, *Der Verkündigungtext in der dogmatischen Erklärung des Mittelalters* (aparecerá impreso en breve).
36 *Stromata*, VII, 16; PG. 9, 529 B.
37 *Catecheses*, 4, 33; PG. 33, 496 A.
38 PG. 26, 1436 B.
39 *Adversus Helvidium*, 8.
40 *De Civitate Dei*, XV, 23, 4; PL. 41, 470.
41 *Ps.-Agustinus*, Sermo 208, 2; PL. 39, 2130.
42 MANSI, II, 574 C.
43 MANSI, II, 6.
44 DENZ.-RUIZ, 96.
45 J. GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der letzten hundert Jahre.*
46 A. A. S., 1947, pág. 540.

§ 3

1 DENZ.-RUIZ, 7.
2 DENZ.-RUIZ, 54.
3 DENZ.-RUIZ, 86.
4 DENZ.-RUIZ, 13.
5 DENZ.-RUIZ, 40.
6 DENZ-RUIZ, 429, 462.
7 DENZ.-RUIZ, 113.
8 DENZ-RUIZ, 111 a.
9 PL. 54, 759 A; DENZ.-RUIZ, 143-4.
10 DENZ.-RUIZ, 148. Para el texto e interpretación v. J. ORTIZ DE URBINA en A. GRILLMBIER, S. J.-H. BACHT, S. J., *Das Konzil von Chalkedon*, I, 1951, 389-418.
11 DENZ.-RUIZ, 218; v. también DENZ.-RUIZ, 214. El texto en el § 5.
12 DENZ.-RUIZ, 201.
13 DENZ.-RUIZ, 256.
14 DENZ.-RUIZ, 282-5; 288.
15 DENZ.-RUIZ, 314 a.
16 J. R. GEISELMANN, *Marienglaube und Marienmythos*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg* (1954), 39-91.
17 Sobre el pasaje, cfr. KUSS.
18 R. GUARDINI, *Die Mutter des Herrn*, 1955, 27.
19 Sermón 25. Obras de San Agustín, t. VII. *Sermones*. traducción de fray Amador del Fueyo, O. S. A., B. A. C. Madrid, 1950.
20 Cfr. K. H. SCHELKLE, *Maria im Neuen Testament*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg*, 1954, 5-38.
21 *Ib.*, pág. 58.
22 GUARDINI, *Die Mutter des Herrn*, 1955.
23 GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 1953, 32-33.
24 GAECHTER, *Maria im Erdenleben* 1952, 155-200.
25 *Die Wunder des Herrn im Evangelium*, I2 (Innsbruck, 1907), 140.
26 Por ejemplo, *Epicteto*, II, 19, 26.
27 Cfr. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 155-200; *Wikenhauser, Kommentar zu Jo* 2, 1-12.
28 *Expositio evangelii secundum Lucam*, 36; PL. 15, 1764 B.
29 Sermón 291; PL. 38, 1318.
30 *De sancta virginitate*, 3; PL. 40, 298.
31 *Epistula ad Ephesios*, 7, 2; PG. 5, 652 A.
32 *O. c.* 18, 2; PG. 5, 660 A.
33 *Ep. ad. Tralianos*. 9, 1; PG. 5, 681, B. Cfr. también la *Carta a los de Esmirna*, 1, 1; PG. 5, 708 B.
34 Apol. 2, 6.
35 *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, c. 100; PG. 6, 709 C.
36 *Adversus haereses*, III, 21, 10; PG. 7, 954 C.
37 *O. c.* III, 22, 4; PG. 7, 1175 A.
38 PG. 7, 958 B. *O. c.* V, 19, 1; PG. 7, 958 B.
39 *Demostratio praedicationis evangelicae*, c. 33; *Bibliotek der Kirchenväter*, II, 24.

40 *Adversus haereses*, V, 19, 3; PG. 7, 1176 A; cfr. también V, 1, 3.
41 PG. 46, 688 C. Seguimos a G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, en "Tübinger Theol. Qualtalschrift", 131, 1951, 312 s.
42 *Ad Cledonium*; PG. 37, 177 B.
43 Cfr. SÖLL, Ib. 314-316.
44 *In Luc.* 6; CB, X 44, 50.
45 Cfr. RICCIOTTI, *Inni alla Vergine* (Roma, 1925), pág. 55.
46 Según la versión de LEBON en *Le Muséon*, 46, 1933, 167 sigs.
47 Cfr. G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique: Maternité divine, Virgineté, Sainteté*, en *D' Hubert du Manoir, Maria* (París, 1949), I, 69-158.
48 Para esta exposición véase J. ORTIZ DE URBINA, *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, en *P. Sträter, Katholische Marienkunde*, I, 1942, 85-118.
49 *In Danielem*, 7, 14; PG. X, 683 C.
50 PG. 10, 826 D Contra haere sim Noeti 17; PG. 10, 826 D.
51 PL. 3, 927 B. *De Trinitate*, c. 9; PL. 3, 927 B.
52 PL. 3, 935 A. *O. c.* 13; PL. 3, 935 A.
53 PL. 13, 352 B.
54 W. U. PEITZ, *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei* (Roma, 1939), 102 s.
55 MANSI, IV, 550.
56 PEITZ, *o. c.*, 38.
57 *Ad Flavianum*; PL. 54, 757 B.
58 *O. c.*, PL. 54, 759 A.
59 *O. c., PL. 54, 761 B.*
60 *O. c.*, PL. 54, 767 B.
61 PL. 54, 221 C, 226 A.
62 Cfr. también Sermones 6: PL. 54, 212 s., y 10: PL. 54, 230 s.
63 Sermón 9: PL. 54, 227 C; cfr. Sermón 4: PL. 54, 205 BC; cfr. también el Sermón 8 de Quadragésima: PL. 54, 292 s.
64 DENZ.-RUIZ, 290.
65 HUGO RAHNER. *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik*, en *Marienkunde*, editado por P. Sträter, I. *Maria in der Offenbarung*, 1947, 153.
66 *De carne Christi*, 21; PL. 2, 833 B.
67 *O. c.* 22; PL. 2, 833 C.
68 *O. c.*, 4; PL. 2, 805 A.
69 *O. c.*, PL. 2, 806 A.
70 *O. c.* 17; PL. 2, 827 A.
71 PL. 11, 417 A.
72 *De Incarnationis dominicae sacramento*, 35; PL. 16, 862 D.
73 PL. 14, 1000 A.
74 FRANZ DÖLGER, *Antike und Christentum*, I, 122.
75 PL. 16, 829 A-B. *De Spiritu Sancto*, III, 11, 79; PL. 16, 829 A-B.
76 *De incarnationis dominicae Sacramento*, 50; PL. 16, 866; cfr. ATANASIO. *Carta a Epicteto*, 2; PG. 26, 1053.
77 Sermón 186, 1: PL. 38, 999; 195, 2: PL. 38 018; 215, 3: PL. 38, 1073.
78 PL. 31, 1224 B.
79 *Summa Theologica*, III, q. 35, a. 4. *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. 42, B. A. C., pág. 177.

§ 4

1 DENZ.-RUIZ, 429.
2 DENZ.-RUIZ, 214.
3 DENZ.-RUIZ., 256.
4 DENZ.-RUIZ, 282-3.
5 DENZ.-RUIZ, 91.
6 DENZ.-RUIZ, 734.
7 DENZ.-RUIZ, 993; cfr. también la declaración de Clemente VIII de 1603.
8 HANS ASMUSSEN, *Maria die Mutter Gottes*, 1950, 22.
9 SCHELKLE, *o. c.*, pág. 20, nota 10.
10 *De s. virginitate*, 4, y el sermón 291, 5: PL. 40, 398.
11 PG. 46, 1140 C; SÖLL, *Mariologie der Kappadozier...*, en "Tübinger Theol. Quartalschrift", 131, 1951, 436.
12 R. GUARDINI, *Die Mutter des Herrn*, 1955, 33-36.
13 *Carta a los Efesios*, 19; PG. 5, 753.
14 *Dialoguscum Tryphone iudaeo*, c. 53; 66, 1-85, 7; PG. 6, 628 sigs.
15 *Theologisches Wörterbuch*, V, 824-835.
16 *Ad Ephesios*, 19, 1; PG. 5, 753.
17 G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte* en "Tübinger Theol. Quartalschrift" 131, 1951, 303.
18 PG. 77, 13 B, 21 A.
19 Cfr. SÖLL, *o. c.*, pág. 434 sigs.
20 SÖLL, *Mariologie der Kappadozier...*, 434 sigs.
21 HUGO KOCH, *Virgo Eva - Virgo Maria*, Berlín-Leipzig, 1937. El mismo, *Adhuc Virgo*, Tübinger, 1929.
22 *Adversus Helvidium*, PL. 23, 213 A.
23 PL. 23, 211 B.
24 PL. 6, 478 B.
25 PL. 12, 1038 A.
26 *Consultationes Zachaei et Apoloniae*, PL. 20, 1078 C.
27 *In Matthaeum commentarium*, PL. 9, 921 A.
28 PL. 11, 414 A.
29 PL. 16, 426 C.
30 Sermón 186, PL. 38, 999.
31 *De Virginitate*, PL. 40, 398.
32 *Adversus haereses*, III, 21, 10; PG. 7, 954 C.
33 *Demostratio praedicationis evangelicae*, I, 32.
34 *Adversus haereses*, IV, 33, 4: PG. 7, 1074 G.
35 *De carne Christi*, 17; PL. 2, 827 A.
36 *De carne Christi*, 18; PL. 2, 828 B.
37 *Contra Apollinarem*, II, 6; PG. 26, 1141 B.
38 *Enarrationes in* 12 *Psalmos davidicos*, Ps. 37, 5; PL. 14, 1059 A.
39 *Expositio in Ps.*, 118, 6, 22; PL. 15, 1343 A.
40 *De paenitentia*, I, 13; PL. 16, 490 C.
41 *De mysteriis*, 59; PL. 16, 426 C.
42 *De mysteriis*, 53; PL. 16, 424 B.
43 *De incarnationis dominicae sacramento*, 54; PL. 16, 867 C.
44 Cfr. para el texto de San Ambrosio: J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach der Kirchenvater Ambrosius*, 1954.

45 Sermón 215, 4; PL. 38, 1074.
46 Cfr. la exposición de J. SCHMID, *Brautschaft, heilige*, en *Reallexicon für Antike und Christentum*, ed. por Th. Klauser, 528-563.
47 PL. 162, 570 C.
48 Sermón 117; PL. 52, 521 B.
49 PL. 38, 1018.
50 PL. 54, 206 A.
51 PL. 54, 211 C.
52 Sermón 2; PL. 96, 252 A.
53 Fr. DÖLGER, *Ichthis*, I² (1928), 74.
54 Cfr. *De Spiritu Sancto*, II, 60.
55 *De Spiritu Sancto*, II, 59; PL. 16, 786 D.

§ 5

1 *Summa Theologica*, III, q. 35, a. 8.
2 Cfr. M. SCHMAUS, *Katolische Dogmatik*, v. III, 2 (Gnadenlehre).
3 Oración del Domingo de Ramos.
4 Oración de Semana Santa.
5 Cfr. *Rengstorf*, en *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 264-282.
6 S. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus*, 2, 10, 92; PG. 8, 498 sigs; METODIO DE FILIPOS, *Convivium*, 2, 1; PG. 18, 49.
7 Cfr. en especial el fragmento de las *Danaides* de Esquilo.
8 *Summa Theologica*, III, q. 2, a. 11.
9 Ibidem, ad. 3.
10 IGNAZ HÖSEL, "Zur orientalischen Namenkunde: María-Moses-Aaron", en *Serta Monacensia*, Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebrat, ed. por H. Joachim Kissling y A. Schmaus (Leiden, 1952), 80-85.
11 Cfr. HUBERT JUNKER, *Génesis*, 1949, en este lugar.
12 P. e. S IRENEO, *Adversus haereses*, III, 23, 7; PG. 7, 964 B.
13 *Himno 2 a la Natividad del Señor*, vers. 31.
14 *Comentario al Salmo* 103, 6; PL. 37, 1381.
15 MARÍN, págs. 180-81.
16 Cfr. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, II, 27; también THOMAS MERTON, *Brot in der Wüste*, trad. por A. v. Puttkammer, 1955.
17 MARÍN, págs. 181-2.
17 bis Para su pervivencia en la Edad Media cfr A. SALZER, *Die Sinnbilder und Beiworte Maria in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters mit Berücksichtigung der patristischer Literatur*, Linz, 1893.
18 PG. 44, 1052.
19 PG. 39, 41 A.
20 *Panarion*, III, 2, 78; PG. 42, 728 C y 729 B-C; según H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 21.
21 Gradual de la fiesta de la Inmaculada.
22 Epístola de los Siete Dolores.
23 Fiesta le la Aparición de Lourdes, tercer nocturno.
24 Sobre el pasaje, cfr. JUNKER.
25 H. JUNKER, *Génesis*, 1949, 56-58.
26 Cfr. J. PINSK. *Maria im Missale Romanum*, 68; J. PASCHER, *Der Psalm* 44 *im Jungfrauenofficium der römischen Liturgie*, en "Liturgisches Jahrbuch", 1, 1951, 152-157.

27 Cif. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* 2.ª ed. sobre el Magnificat.
28 *Adversus haereses*, III, 10, 2; cfr. *ibid.* V, 1, 3; PG. 7, 873 B.
29 *O. c.*, III, 22, 4; PG. 7, 958 B.
30 *Adversus haereses Panarium*, 78, 18; PG. 42, 728 C.
31 *In ps.* 118, 3, 8; PL. 15, 1290 A.
32 Para San Ambrosio, véase J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, 1954; 169-177.
33 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 50; PL. 15, 1652 C.
34 *O. c.*, IV, 7; PL. 15, 1697 D.
35 *O. c.*, II, 24; PL. 15, 1641 D.
36 *Miscellanea Agostiniana*, I. Roma, 1930, 210.
37 *De sancta Virginitate*, 6; PL. 40, 399.
38 PL. 54, 213 B.
39 *De operibus Spiritus Sancti*, I, 8; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 100, ss.
40 MARÍN, págs. 179-83.

§ 6.

1 *De institutione virginis*, 33; PL. 16, 328.
2 *Carta a Epicteto*; PL. 26, 1061 B.
3 DENZ.-RUIZ, 1641.
4 MARÍN, págs. 179-83.
5 DENZ.-RUIZ, 1314.
6 DENZ.-RUIZ, 1073.
7 DENZ.-RUIZ, 792.
8 DEN.-RUIZ, 833.
9 Encycl. *Innefabilis Deus*. MARÍN, págs. 171-72.
10 Postconmunio de la fiesta de la Inmaculada Concepción.
11 DENZ.-RUIZ, 833.
12 *De virg.*, II, 21; PL. 16, 224 A.
13 R. GROSCHE, *Zur theologischen Anthopologie, en* "Pilgernd Kirche", 1938. 137 sigs.
14 MARÍN, pág. 710.
15 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 1954, 234-235.
16 *De carne Christi*, 17; PL. 2, 827 C.
17 *Panarion*, 78, 6; PG. 42, 705 D.
18 PG. 92, 1335-1348.
19 *Orationes*, 43, 62; PG. 36, 576 C.
20 SAN GREGORIO NACIANCENO, *Homilía*, 27; PG. 36, 12 ss.
21 SAN GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, 2; PG. 46, 322.
22 *Carta*, 3; PG. 46, 1024 A.
23 Por ejemplo, SAN GREGORIO NACIANCENO, *Carmina dogmatica*, 9, vers. 68 siguientes; PG. 37, 462 A; 10, vers. 53; PG. 37, 469 A; SAN GREGORIO DE NISA; PG. 45, 1141 C.
24 *In Lucam homiliae*, 17; PG. 13, 1845 A.
25 PG. 32, 965 C.
26 Cap. 8; PG. 39, 56.
27 *In Ps.* 48, 13; PL. 14, 1216 C.
28 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 17; PL. 15, 1640 B.
29 *Expositio in Ps.*, 118, 22, 30; PL. 15, 1599 C.
30 PL. 16, 1463 B.

31 *Carmina Nisibena*, 27, 8.
32 2, 237, pág. 202.
33 RUDLOFF, *Zeugnis der Väter*, 160.
34 PL. 15, 1930 C; cfr. Epist. 63, 110, y *De inst. virginum*, 49.
35 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 9; PL. 15, 1636 B.
36 Para San Ambrosio, cfr. J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, 1954.
37 *De Trinitate*, II, 26; PL. 10, 67 ss.
38 *De natural et gratia*, 36, 42; RUDLOFF, *Zeugnis der Väter*, 169.
39 *Sermón sobre De Present. B. V. Maria*, 2, 18; RUDLOFF, 169; PG. 98. 308 B.
40 *Sermón 2 de la Anunciación de Maria*. 17 sig.; RUDLOFF, 169; PG. 87, 3236 D.
41 *Homilia*, 1; PL. 94, 12.
42 PL, 120.
43 PL, 120, 1372.
44 *Cur Deus homo*, II, 16; PL. 158, 416, C.
45 *De conceptu Virginali*, 18; PL. 158, 451 A.
46 *Oración 3 a la Virgen*; cfr. A. STOLZ, *Anselm von Canterbury*, 1937, 308 sigs.; V. E. GÖSSMAN, *Die Verkiindigung ân Maria im dogmatischen Verstädnis der Mittelalters*; PL. 158, 956 A.
47 *O. c.*; PL. 158, 953 B.
48 *Homilia* 1; PL. 183, 59; *Homilia* 2; PL. 183, 61 ss.
49 *Carta* 164; PL. 182, 332-336.
50 Para el problema de la autenticidad, cfr. A. FRIES, *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften*, Münster, 1954.
51 Cfr. el estudio citado de E. GOSSMANN.
52 *In Lucam homiliae*, 20; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 98.
53 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 26; PL. 15, 1642 C.
54 Sermón 215, 4; PL, 38, 1074.
55 *De glorificationes Trinitatis*, VII, 6; PL. 169, 147 B; H. RAHNER, 101, ss.
56 *Comentario a San Lucas*, I, 7; PL. 165, 355 C.
57 K. H. SCHELKLE, *Maria im Neuen Testament*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg*, Stuttgart, 1954, 34; también en otros varios lugares nuestra exposición recoge el artículo de SCHELKLE.
58 Más detalles infra., cfr. O. WEIGER, *Maria, die Mutter des Glaubens*, 1940. 2ª edic. 1952. E. WALTER, *Die Mutter Maria*, 1952.
59 *Comentario a Isaias*, 208 (sobre *Is.*, 8, 3); PG. 30, 477 B.
60 Sermón 45, 13; PG. 36, 641 A.
61 *De Civitate Dei*, XVII, 24; PL. 41, 558.

§ 7.

1 S. AMBROSIO, *Expositio evangelii sec. Lucam*, 17; PL, 15, 1640 B.
2 M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, Citta del Vaticano 1944, 581.
3 MARÍN, pág. 657-8.
4 Cfr. *Petitiones de Assumptione corporea b. Virginis Mariae in coelum ad S. Sedem delatae*. 2v. Vaticano, 1942.
5 MARÍN, págs. 638 sigs.

6 Cfr. CL. KOPP, *Das Mariengrab in Jerusalem, en* "Theologie und Glaube", 45, 1955, 81-94.

7 Cfr. J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, 1951, 101-103.

8 Cfr. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, I, 5, ed. 13.

9 Cfr. Enc. *Humani generis*, *A. A. S.*, 42, 1950, 568 sigs.

10 FR. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik, nach den Ghundsätzen des heiligen Thomas*, 8. und. 9. ed. 1939, v. II, 381 sigs.

11 O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionen b. Mariae Virginis*, Roma, 1946.

12 B. ALTANER, *Zur Frage der Assumptio B. M. V.*, en "Theologische Revue", 44, 1948, 129-140.

13 PG. 86, 245 D.

14 Her. 78, 11; 78, 24.

15 S. EPIFANIO, *Ancoratus*, 92, 98, 100.

16 *Adversus haereses Panarium*, 42; PG. 41, 777.

16 bis PG. 86, 2, 3280.

17 S. GREGORIO DE TOURS, *De gloria martyrum*, liber I, c. 4; PL. 71, 708 C.

18 PG. 86, 3311 B.

19 PG. 96, 699-762.

20 PSEUDO-ALBERTO, *Mariale*, 132.

21 MARÍN, págs. 650-51.

22 SUÁREZ, *In III partem Summae Theol.*, dsp. XXI, sect. II, a. 14.

23 PETRUS CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque*, V, 5.

24 HARDUIN, *Acta concil.*, XI, 199.

25 MARÍN pág. 642.

26 MARÍN, págs. 644-45.

27 CUNIBERT MOHLBERG, O. S. B., "*Missale Gothicum. Das Gallicanische Sakramentar des VII-VIII Jahrunderts*". Tafelband, 1929, fol. 76 a y b, fol. 80 b y 81 c, en "Codices liturgici e Vaticanis praesertim delecti phototypice expressi iussu Pii XI Pont. Max. consilio et studio procuratorum bibliothicae Apostolicae Vaticanae", volumen I.

28 Véase el texto en CUNIBERT MOHLBERG, O. S. B., "*Die älteste Gestalt Liber Sacramentarium anni circuli der römischen Kirche*", 1927, pág. 50, en "Liturgiegeschichtliche Quellen", 11-12.

29 CUNIBERT MOHLBERG, "*Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Uberlieferug*", 1939, pág. 168, en "Liturgiegeschichtl. Forschrngen", 1-2, ed. 2.

30 MARÍN, pág. 639.

31 MARÍN, pág. 639.

32 DENZ.-RUIZ, 2331-2.

33 MARÍN, págs. 656-7.

§ 8.

1 Cfr. encíclica *Mystici corporis*.

2 *In Ioannis evangelium tractatus*, 8, 4; PL. 35, 1452.

3 *Enarrationes in* 12 *Ps. davidicos*. Ps. 39; PL. 14, 1112 A.

4 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 86; PL. 15, 1666 D.

5 Cfr. J. SCHMID, *Art. Braut*, en "Reallexicon für Antike und Christentum", editado por Th. Klauser, 546 sigs.

6 *Comentario al evangelio de S. Juan*, 19; PL. 169, 790 B.

7 *In Joannem Commentarii*, I, 4, 23; PG. 14, 32 A.
8 *Evangelii concordantis expositio*, ed. Moesinger, 49.
9 *De Sanguisuga*, 8, 2.
10 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 10, 134; PL. 15, 1929 D.
11 *De institutione virginis*, 98; PL. 16, 343 D.
12 *Comentario al Apocalipsis*, IV, 3, 4; PL. 17, 960 B.
13 *De sancta virginitate*, 4 sigs.; RUDLOFF, *Zenguis der Väter*, 164-5; PL. 40, 399.
14 *Comentario al evangelio de S. Juan*, II; PL. 169, 285 B.
15 *Comentario al Apocalipsis*, 7, 12; PL. 117, 1081 A.
16 *Liber de gloria filii hominis*, 10; PL. 194, 1105 B.
17 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 7.
17 bis O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, TT.
18 PIUS IX, bula *Ineffabilis Deus*.
19 Cfr. SÖLL., a. c.
20 *Ibid.*
21 *Summa Theol.*, III, q. 30, a. 1.
22 S. THOMAS AQUIN, *Comment. in IV lib. Senten.* III, 3, 3, 2.
23 *Dialogus cum Tryphone indaeo*, 100, 5; PG. 6, 709 D.
24 *Adversus haereses*, III, 22, 4; PG. 7, 958 B; cfr. p.
25 S. IRENEO, *Adversus haereses*, V, 19; PG. 7, 117 A.
26 S. IRENEO, *Demonstratis praedicationis evangelicae*, I, 3.
27 *Catecheses*; PG. 33, 741 B.
28 PG. 42, 727 C.
29 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 28; PL. 15, 164 B.
30 63, 33.
31 *De institutione virginum*, 32; PL. 16, 327 B.
32 Sermón 45, 2-5; cfr. J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter...*, 128-133; PL. 17, 715 B.
33 *Himno de la Conversión de Zaqueo*, Bibliotek der Kirchenväter, 23 sigs.
34 *Poema a la Stma. Virgen*, Bibliotek der Kirchenväter, 286 sigs.
35 *Poema a la Recolección*, Bibliotek der Kirchenväter, 299 sigs.
36 Homilía II super Missus est; PL. 183, 62 C.
37 HONORIO DE AUTUN, *Sigillum beatae Mariae*; PL. 172, 499 D.
38 AMBROSIO AUTPERTO, *Comentario al Apocalipsis*, XII; ALANO AB INSULIS, *Elucidatio in Cantica*; PL. 210 60.
39 H. DE LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, ed. 3, 1954.
40 *Sermo Denis*, 25, 7, ed. por G. Morin, 163.
41 *Comentario al Apocalipsis*, c. 12; PL. 17, 958 C, 960 B.
42 P. STRATER, *Katholische Marienkunde*, II, 310, sigs.
43 EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, 5, 1, 45; PG. 20, 425 B.
44 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 6, 16, 146.
45 *De antichristo*, 61; PG. 10, 780 D.
46 *Stromata*, VII, 87, 88, 107; *Paedagogus*, I, 18, 21 sigs.
47 *Paedagogus* I, 42; PG. 8, 300 B.
48 *Paedagogus*, III, 99; PG. 8, 677 B.
48 bis *Symposion*, 3, 8.
49 PG. 18, 72 C.
50 *Constituciones Apostólicas*, II, 61, 5; PG. 1, 749 C.
51 *Carta*, 98, 5; PL. 33, 361.
52 *Seivias*, II, 6; PL. 197, 509 A.
53 AGUSTÍN, serm. 192, 2.

54 *De corporis et sanguinis dominici veritate*, 2; PL. 149, 1459 B.
55 BEDA, *Comentario al Evangelio de S. Lucas*, 1, 2; PL. 92, 330.
56 *In. Ev.* I, 3, 2.
57 *Comentario al Apocalipsis*, 3; PL. 117, 1082 A.
58 S. AGUSTÍN, *De sancta virginitate*, 5; PL. 40, 397; cfr. GILBERTO FOLIOT, *Comentario al Cántico*; PL. 202, 1291.
59 BEDA, *Comentario al Apocalipsis*; PL. 93, 165-6; PASCASIO RADBERTO, *Comentario al Evangelio de S. Mateo*; PL. 120, 104 C.
60 *De institutione Virg.*, 14, 84.
61 FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, 1934, 189 sigs.
62 H. DE LUBAC, *Meditatio sur l'Eglise*, ed. 3, 1954, 293.
63 S. BUENAVENTURA, *Comentario a las Sent.* III, q. 1, a. 2, q. 3 ad 2 um.
64 *In Ps.* 147, 10; PL. 37, 1920.
65 S. PEDRO DAMIANO, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, 12; PL. 145, 241 C.
66 H. DE LUBAC, *o. c.*, 293 sigs.
67 H. DE LUBAC, *o. c.*, 312.
68 *Comentario al Evangelio de S. Mateo*, II. Prólogo.
69 GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk* (1903), 296 ss.
70 PG. 77, 992 B.
71 *Segnungen des Moses*, 15; *Texte und Untersuchungen*, 26, 1, 66, trad. H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 18.
72 *Himno 5 al Nacimiento del Señor*, vers. 5; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 19.
73 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 7; PL. 15, 1635 D.
74 HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach Kirchenvater Ambrosius*, 1949, 149.
75 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 57; PL. 15, 1655 A.
76 *De Virginibus*, I, 31; PL. 16, 208 B.
77 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 61.
78 *De Virginitate*, I, 20; PL. 16, 285 A.
79 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 10, 24 sigs.; PL. 15, 1902 C.
80 *O. c.*, 8, 10; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 92 sigs.; PL. 15, 1858 C.
81 *O. c.*, II, 26; PL. 15, 1642 C.
82 *De institutione virginis*, 87 ss.; PL. 16, 340 D.
83 Sermón 192, 2; PL. 38, 1012.
84 Sermón 191, 3; PL. 38. 1011.
85 *Tract.*, I, 8; G. MORIN, *Miscellanea Agostianiana*, Roma, 1930, 447; PL. 38, 1064.
86 Sermón 178, 4; PL. 38, 1005.
87 Sermón 213, 7; PL. 38, 1063.
88 Sermón 25, 8; G. MORIN, *Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1930, 447.
89 PL. 67, 1048 B.
90 *Comentario a S. Lucas*, I, 2; PL. 92, 330 C.
91 Sermón 51 *en la fiesta de la Asunción de María*; PL. 194, 1863 A.
92 S. ALBERTO MAGNO, *Comentario al Apocalipsis*, 12, 5.

§ 9.

1 Hay en ellas muchas referencias a la mediación de María en la dispensación de la gracia, cuestión que estudiaremos en el capítulo siguiente.
2 MARÍN, B. A. C., págs. 243-4.

3 MARÍN, B. A. C., págs. 261-2.
4 MARÍN, B. A. C., pág. 303.
5 MARÍN, B. A. C., págs. 319-21.
6 MARÍN, B. A. C., págs. 362-72.
7 MARÍN, B. A. C., pág. 482.
8 MARÍN, B. A. C., págs. 561-3.
9 MARÍN, B. A. C., págs. 655- 6.
10 DENZ.-RUIZ, 793-4.
11 DENZ.-RUIZ, 811.
12 DENZ.-RUIZ, 711.
13 *Adversus Arianos orationes*, IV, 2, 70; PG. 26, 296 B.
14 *O. c.*, 3, 34; PG. 26, 397 B.
15 *De civitate Dei*, 9, 15; PL. 41, 268.
16 Sermón 7. 2; PL. 54, 217 C.
17 *Summa Theologica*, q. 8, a. 1-2.
18 AAS, 1953, pág. 208.
19 AAS, 1943, pág. 208.
20 AAS, 1943, pág. 222.
21 AAS, 1943, pág. 210.
22 Concilio Tridentino. Sesión 6, c. 5.
23 H. VOLK, *Christus und Maria*, 1955, expone con penetración estas relaciones.
24 AAS, 1943, pág. 212.
25 W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata matris redemptoris ad redemptionem obiectivam quaestionis controversae perpensatio*, París, 1939.
26 H. LENNERZ, *De cooperatione Beatae Virginis in ipso opere redemptionis*: *Gregorianum*, 29, 1948, 118-141.
27 *De institutione virginis*, 49; PL. 16, 333 B.
28 *Compendium mariologiae*, Roma, 1946.
29 *Die Magd des Hernn*, 1947; *Unus Mediator*, 1950, 2 ed. 1955.
30 Véase el texto en la página 321 y sig.
31 *Urbild der Kirche*, Würzburg, 1950.
32 *Le mystère de la corrédemption mariale*, 1951.
33 *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Literarkritische Untersuchung*, Münster, 1954.
34 *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium* (Bibliotheca Mariana Medii Aevi, 8), Roma, 1954.
35 *De institutione virginis*, 49; PL. 16, 33 B.
36 *De sancta virginitate*, 6; PL. 40, 399. Cfr. FR. HOFMANN, *Marias Stellung in der Erlösungsordnung nach dem heiligen Augustinus*, en M. REDING, *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam*, 1952, 211-224.
37 *Christus und Maria*, 1955, 18.
38 *Maria, die Mutter Gottes*. Stuttgart, 1925. p. 20 sigs.

§ 10

1 MARÍN, B. A. C., págs. 206-8.
2 MARÍN, B. A. C., págs 243-4.
3 MARÍN, B. A. C., págs. 261-2.
4 MARÍN B. A. C., pág. 286.
5 MARÍN, B. A. C., págs. 332-3.

6 MARÍN, B. A. C., págs. 368-70.
7 MARÍN, B. A. C., págs. 372-3.
8 2 de marzo de 1922.
9 *In Nat. B. M. V.*, 6, 7; cfr. también el sermón cuarto de la vigilia de Navidad, PL. 183, 440.
10 In 3. partem, q. 37, a. 4, sect. 3.
11 *Theologia mentis et cordis*, lib. X, diss. 4, c. 1.
12 *La verdadera devoción a María*, 1, 1; B. A. C., p. 448.
13 *Las Glorias de María*, 1, 5, 1; B. A. C., p. 619.
14 Ibídem, pág. 621.
15 Cfr. K. KIRCHHOFF, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche*, 4 t. 1934-37.
16 KIRCHHOFF, *Die Vorfastenzeit*, 91.
17 Ibídem 95.
18 Ibídem 97.
19 Ibídem 98.
20 Ibídem 99.
21 Ibídem 103.
22 Ibídem 104.
23 Ibídem 105.
24 Ibídem 107.
25 Ibídem 107.
26 Ibídem 113.
27 Cfr. B. POSCHMANN, en "Theol. Revue", 1938, pág. 265.
28 *Die Mittlerin aller Gnaden*, en P. STRATER, *Katholische Marienkunde*, II, 1947, págs. 241-71.
29 *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 1933, pág. 266.
29 bis Sermón 25, 7; B. A. C., VII, 157.
30 *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*. Wien, 1904, pág. 76.
31 *Homilia* 9. *I in Lev.*; PG. 12, 509 A.
32 PG. 39, 1763 B; I. A. CRAMER, *Catenae Patrum in Novum Testamentum*. 1844, VIII, 53.
33 *In Ep. II ad Corintios homiliae* 3, 5; PG. 61, 411.
34 *O. c.*, 3, 7; PG. 61, 417.
35 *De baptismo*, 3; PL. 57, 777 D.
36 MARÍN, B. A. C., págs. 792-800.
37 MARÍN, B. A. C., págs. 802-3.
38 Cfr. también la rica himnología mariana como la que ofrece, en traducción, R. ZOOZMANN, *Lobet den Herrn, Altchristliche Kirchenlieder und gestliche Gedichte*, 1928, en latín y en alemán.
39 MARÍN, B. A. C., págs. 373-4.
40 AAS, 1947, pág. 582.
41 MARÍN, B. A. C., pág. 710.

NOTAS CRITICAS Y COMPLEMENTARIAS AL TEXTO DEL AUTOR

NOTA 1. SOBRE LA EVOLUCION DEL DOGMA

La expresión "evolución del dogma" es hoy de uso corriente en el ámbito de la teología católica. Es innegable que la doctrina católica ha tenido a través de los siglos un notable desarrollo. Y frente al modernismo —condenado por San Pío X—, que afirmaba la existencia de una "evolución transformista" del dogma—es decir, de cambios sustanciales en la doctrina propuesta por la Iglesia—, los teólogos católicos han demostrado que, en la Iglesia, el desarrollo doctrinal se encuentra en la "evolución homogénea" del dogma: *id tenemus quod semper quod ubique, quod ab omnibus creditum est,* como decía en el siglo v San Vicente de Lerins.

Es lógico que en un tratado de Mariología se estudie con cierto detenimiento el problema de la evolución del dogma. Han sido precisamente dogmas marianos—la Inmaculada Concepción y la Asunción de María—los que han obligado a los teólogos de nuestra época a estudiar seriamente el tema.

Schmaus dedica los números 20, 21 y 22 de este capítulo segundo a exponer las distintas teorías que explican el proceso de gestación de los dogmas a partir del dato revelado. Expone Schmaus al final, con mucho detalle, la opinión de Karl Rahner, original y llena de interés, pero que se apoya excesivamente sobre el aspecto de la "experiencia de la fe" que se da en la evolución del dogma, con perjuicio quizá del aspecto lógico-deductivo.

Schmaus se adhiere a la doctrina por él expuesta en segundo lugar (pá-

gina 66) y que puede calificarse de común: la que admite como el camino más firme para la evolución del dogma, la deducción *lógica* de las verdades contenidas en la revelación. Es, en suma, la posición del teólogo dominico P. Marín-Sola, aunque éste presente características más particulares, en su famosa obra "La evolución homogénea del dogma católico" (Madrid, BAC, 1952). Marín-Sola reconoce la existencia de dos vías para la explicitación de lo que él llama "revelación virtual inclusiva": la vía del discurso lógico y la vía afectiva o de experiencia de la divina, concediendo a la primera el papel primordial.

Por lo demás, Schmaus realiza un extenso estudio de todo el problema de la evolución del dogma en los capítulos 7 al 20 de la parte introductoria de su Teología Dogmática (cfr. "Teología Dogmática", tomo I, Madrid, Ed. Rialp, 1960, págs. 69-139.)

P. R.

NOTA 2. SOBRE EL CONOCIMIENTO DE MARIA DEL MISTERIO DE LA ENCARNACION.

En la letra b) del II apartado del § 3, que trata de la maternidad divina en la Sagrada Escritura, nos propone Schmaus—aceptándola—la opinión de algunos modernos sobre un conocimiento limitado de María del misterio de la Encarnación.

Puesto que esta opinión, tanto en los presupuestos como en la intención, se conecta con lo que hemos criticado en la nota anterior, rogamos al lector que lea aquélla nuevamente antes de seguir con la lectura de ésta.

"¿Conoció María—se pregunta Schmaus—en el anuncio del ángel que el Hijo que se le ofrecía era el verdadero ("metaphisische", determina todavía el texto) Hijo de Dios? ¿Conoció su destino redentor por el sufrimiento y por la muerte?" Schmaus contesta negativamente a ambas cosas. Las razones para lo segundo son: el Magnificat presenta un contexto más bien gozoso del Reino mesiánico futuro de paz, de felicidad y de alegría. Para lo primero las razones son: los títulos Santo, Grande, hijo del Altísimo y aun Hijo de Dios; María no las pudo entender sino en la atmósfera viejotestamentaria en que vivía, y ésta no entendía esos términos sino dentro de una significación puramente éticomoral. Solamente si se supone una iluminación especial de la mente de la Virgen podría haber superado la significación viejotestamentaria, pero sobre ello calla la Escritura. Es más: ni era necesaria para su posición en la economía de la redención, ni era conveniente, porque—como dice Guardini—no la hubiera podido soportar desde el principio; fué paulatinamente entrando en el misterio de su Hijo, a través de sus manifestaciones extraordinarias, hasta la plena luz de Pentecostés.

Advirtamos en primer lugar la extrañeza de estas afirmaciones, que nos retrotraen inesperadamente a ciertas dudas patrísticas de los Padres de los siglos III y IV sobre la fe de María; pero que, superadas definitivamente

y muy pronto entonces mismo, no vuelven a aparecer sino con el protestantismo. Admiremos, además, la seguridad con que las propone Schmaus en una obra que precisamente por ser un Lesebuch puede sembrar con más facilidad el desconcierto entre sus lectores desprevenidos. Nos acordamos todavía del "espanto" producido en los fieles (religiosas de clausura y fieles) al oir en un sermón, predicado este verano último de 1958 en una ciudad francesa de importancia, ideas parecidas.

Y presentemos con toda diafanidad ahora nuestras reflexiones críticas.

En primer lugar, las razones puramente exegéticas en que se funda Schmaus no son, en modo alguno, decisivas. El contexto "gozoso" del Magnificat tiene una explicación más natural y más obvia en la exultación maternal y profética de la Virgen y en los recuerdos de los cánticos paleotestamentarios que resuenan *en él*; no indica, en modo alguno, un desconocimiento del misterio doloroso por el que desear el Reino escatológico que viene a traer el Hijo que lleva en sus entrañas; significa únicamente que, en una acostumbrada visión profético-escatológica, la mente de la Virgen se ha instalado de pronto en la gloria de este Reino, saltando sus etapas dolorosas.

Respecto del primer punto—el conocimiento de la divinidad de su Hijo—hay que distinguir dos cosas: un sentido "metafísico" que no cuadra ni con el ambiente del Antiguo Testamento ni con el ambiente del Nuevo, ya que es fruto de una reflexión posterior de la teología cristiana, y un sentido "verdadero" de la divinidad del Hijo que se encarna en su seno y que comporta simplemente la afirmación de que tiene realmente atributos divinos sólo aplicables a Yavé.

Excluyendo evidentemente lo primero, como decimos luego no por exceso de conocimiento, sino precisamente por defecto, son muchos los exegetas antiguos y modernos que en el relato de la anunciación, bien explicado en todo su contexto, ven una afirmación clara y formal, aunque tal vez implícita, de la divinidad del Mesías que se anuncia.

He aquí cómo uno de ellos, Mr. Laurentin, con una autoridad indiscutible, procede críticamente: la aplicación que Lucas hace en sus dos primeros capítulos de las profecías de Daniel y Malaquías lleva una primera indicación para levantarse del plano puramente mesiánico al plano trascendente. Esta primera indicación se resuelve luego en afirmaciones claras, aunque de tipo "alusivo". "Su pensamiento—dice Laurentin—difiere de una afirmación clara y distinta, al modo occidental, tanto como una simple melodía difiere de una polifonía... Más allá de esas afirmaciones directas y explícitas a las que se han reducido los comentarios clásicos (Plummer, Lagrange, etc.) existe un conjunto de afirmaciones más profundas, en las que el autor ha puesto toda su complacencia. Estas insinuaciones responden a su meditación de los acontecimientos en función de las Escrituras, a las cuestiones más misteriosas que se ha planteado, a las percepciones más altas y al mismo tiempo más oscuras a que ha llegado; son esas a que ha llegado, por falta de instrumento conceptual, a expresar en lenguaje directo." Y después de examinar esos mismos títulos en los que Schmaus no ve la

solución, nos dice: al final de este examen de los títulos y apelativos de Cristo en *Lc.* 1 y 2, podemos concluir: "Ninguno de estos títulos es indigno de Dios. Según el uso bíblico todos son atribuíbles a Dios, algunos con preferencia, y algunos exclusivamente, sin que se pueda concluir de esta exclusividad de hecho una exclusividad de derecho. Diversas elaboraciones inclinan, de modo convergente, a concederles un valor trascendente. Pero en definitiva, quedaríamos dudosos si no se supiera apreciar el valor midrástico de *Lc.* 1 y 2. Es necesario llegar al plan de la teología alusiva para comprender firmemente la asimilación de Jesús a Yavé que es la última palabra de la cristología de *Lc.* 1 y 2".

Ahora bien: si esto intentó decir San Lucas, ¿qué es lo que entendió María? Porque hoy unánimemente los exegetas admiten que la fuente de Lucas son, mediata o inmediatamente, los recuerdos de María. "Ante todo —nos dice de nuevo Laurentin—, hay continuidad entre María y Lucas: este último quiere hacerse eco de los recuerdos de la Virgen y de su meditación." Nos presenta, además, a la Virgen como una persona llena de gracias, instruída en las Escrituras, reflexiva de su fe; dejándonos de este modo entender que el primer foco al menos de la reflexión midrástica asciende a ella. Para San Lucas todo esto implica que la Virgen no ha sido un instrumento pasivo de que Dios se ha servido como por sorpresa o aun por violencia. La Virgen ha recibido un mensaje, y ha respondido a él libremente con todo conocimiento de causa y con toda luz y gracia. San Lucas parece, pues, indicar que María ha comprendido de modo implícito, pero real, el objeto del mensaje y, por tanto, la identificación de Jesús a Yavé que en él se encontraba insinuada. Para descartar esta obvia conclusión serían necesarias razones serias en contrario. Pero resumiendo los datos de Lucas en favor de un conocimiento de la divinidad de Jesús por la Virgen desde el día de la anunciación son consistentes: los términos del mensaje, los medios de comprensión que el autor concede a María: información escriturara, reflexión, gracia..., es muy difícil para quien no reduce la inspiración a una palabra vana el eludir las consecuencias.

Así, pues, las razones exegéticas más serias llevan a continuar la exégesis tradicional.

Pero Schmaus, además, desde una base exegética, por lo menos insuficiente, ha propuesto una "teología" de ese desconocimiento de María, y se expone a consideraciones críticas todavía más graves. Por lo que hemos dicho antes ya se prueba suficientemente—las razones de Laurentin intentan únicamente una explicación exegética normal—que, sin ninguna iluminación especial, podía la Virgen conocer la verdadera divinidad de su Hijo y su misión mesiánico-salvadora por el sufrimiento y la muerte. Pero prescindiendo ahora del hecho mismo, bien atestiguado exegéticamente, digamos, además, contra la corriente de opinión que aquí Schmaus representa, que de derecho, es decir, como una conclusión teológica cierta, ese conocimiento era necesario para el digno cumplimiento de la misión singular de María, y no tenía por qué tener los inconvenientes psicológicos que Schmaus toma de Guardini.

La misión singular de María está determinada por estas dos notas, íntimamente conexas: maternidad divina y maternidad espiritual; ambas funciones era necesario (necesidad hipotética del supuesto libre del hombre) que María las cumpliera de un modo dignamente humano, es decir, conociendo lo que aceptaba, para que, en la intención divina, le fuera meritorio. Ahora bien: para esto es necesario que conociera que el hijo que concebía virginalmente era Hijo de Dios y que venía a salvar a la Humanidad. Sin el conocimiento consciente y reflexivo de estas dos funciones la Virgen no habría sido ni una digna Madre de Dios ni una meritoria Madre de los hombres. Es esto una verdad tan cierta en toda la tradición teológica que solamente con la posición protestante se niega a María el mérito sobrenatural de la maternidad divina y, por consiguiente, que tampoco tuviéramos nosotros que agradecerla nada en la obra de nuestra salvación; con ello, naturalmente, el culto de María quedaba destituído de fundamentos sólidos.

Que esto tiene que ser así lo prueban *a)* la Sagrada Escritura al presentar la escena de la anunciación como una embajada del cielo que pide el consentimiento libre de María; *b)* toda la tradición patrística desde San Justino e Ireneo al entender la función de María como nueva Eva y al otorgar una importancia decisiva en la economía salvadora a su consentimiento; *c)* la razón de exigencia teológica, que advierte siempre que la gracia no destruye la naturaleza, y menos cuando se trata de una naturaleza constituída por el ser personal y libre, como el de María.

Dice Guardini con mucha razón: "María debía ser no solamente la "engendradora" (Gebärerin), sino la "Madre" del Hijo de Dios, y esto debía ser aceptado por Ella libremente. Una concepción corporal sin la espiritual sería sin sentido y aun horrible, y no es posible que la redención de la Humanidad venga a destrozar a la primer participante. Es aquí donde reside tal vez la distinción más profunda entre la concepción mariológica protestante y la católica. Pero nos preguntamos si en realidad no es esto mismo lo que está exigiendo que María conozca que aquel hijo que concibe no es un hijo cualquiera, ni siquiera algo muy grande, sino que su conocimiento para estar a la altura de su consentimiento debe versar sobre la divinidad del hijo que concibe.

Schmaus mismo, quien tanta importancia concede, y con razón, al *fiat* libre de la Virgen, debía comprender que ese *fiat* no es lo suficientemente libre, si le priva del conocimiento necesario para que su consentimiento sea del todo reflejo y consciente.

Nosotros, pues, con todo respeto para la exposición de Schmaus-Guardini, creemos que se trata de una doctrina teológicamente cierta y que sería temerario negar. La idea de Guardini es, por tanto, una "pseudo-idea" de esas que—aunque no con mucha frecuencia—se deslizan en los párrafos embrujadamente brillantes del gran escritor. Y aunque no fuera cierto exegéticamente que el texto escriturario convence que María tuvo de hecho conocimiento de la divinidad del Hijo, todas las razones teológicas de Escritura, tradición y teología exigirían "de derecho" ese conocimiento como debido a un cum-

plimiento digno y humano de esas funciones singulares a que fué destinada la persona de María.

Claro que no se trata—repetimos—de poner en la Virgen un conocimiento, como el que parece exigir Schmaus "metafísico", de la divinidad de su Hijo al modo del conseguido en Nicea, Efeso y Calcedonia, sino un conocimiento "real" y "verdadero", dando a estas palabras un contenido infinitamente superior en riqueza "óntica" a todo lo que pueden expresar las fórmulas mejor elaboradas por los concilios y teólogos. Sería, por tanto, una grave equivocación el creer que por negar a la Virgen un conocimiento "metafísico" de la divinidad de su Hijo ya la ponemos por debajo de la teología más evolucionada. Si negamos ese conocimiento a María no es porque sería "demasiado", sino porque sería, en primer lugar, inconveniente para el desarrollo aquí verdaderamente normal de su inteligencia, y, segundo y principalmente, porque sería "demasiado poco". La Virgen, elevándose sobre todo conocimiento conceptual y objetivado, percibió por un conocimiento, que Bodel llamaría "real" "par dedans" y de connaturalidad, la divinidad de su Hijo y su función salvadora.

Decimos en segundo lugar que este conocimiento de la divinidad y mesianidad dolorosa de su Hijo, ya en el mismo momento de la anunciación, no tiene los inconvenientes psicológicos que le asigna Guardini. Pero como este punto está íntimamente unido a la nota siguiente, rogamos al lector que primero lea los lugares del texto de Schmaus a que se refiere esta nota 3, y después lea nuestras observaciones críticas.

J. M. A.

NOTA 3. LA FE DE MARIA Y SU CONOCIMIENTO DEL MISTERIO DEL HIJO.

Además de lo que dice Schmaus—tomándolo de Guardini—en los lugares citados en la nota anterior, la 4, es necesario recordar aquí lo que se dice en la letra *c)*, n. II, del § 3, y n. 8, § 6, en que se interpretan algunos textos de un modo extraño, refiriéndose a una fe de María que resulta no menos extraña.

Vamos primero a presentar el pensamiento de Schmaus, que depende en lo doctrinal sobre todo de Guardini, y en lo exegético de algunos modernos exegetas alemanes, sobre todo de Schelkle y Gächter; y vamos a hacerlo, aunque de un modo analítico y conciso que no tiene en el texto, pero sí con el mayor rigor posible por reproducir exactamente sus ideas. Sólo después haremos una crítica seria y razonada.

El pensamiento de Schmaus se nos presenta como una "tesis", unas "pruebas" y unos "supuestos", diríamos de procedimiento teológico y exegético que conviene mucho distinguir, porque en el texto todo está mezclado, y aun diríamos que un poco confuso en el estilo y aun en la intención kerigmática que persigue el autor. Se nos perdonará que, tratándose de

puntos de una importancia dogmático-mariológica tan singular, queramos nosotros hacer esas observaciones críticas con un mayor rigor de método y de análisis que en las anteriores.

A. Doctrina del Autor

1. *Tesis.*

María vive en la fe de todos los viadores; su maternidad divina, que es un privilegio altísimo, es también una función dolorosa que debe soportar en la noche de la fe. Esta oscuridad de la fe de María es exaltada a límites extremos, negándole "luz" y concediéndole las máximas dificultades para su realización. Solamente así puede ser una "entrega", una pura "disponibilidad", una absoluta "receptibilidad" divina. El conocimiento del misterio de su Hijo sólo lo va realizando progresivamente, hasta que la luz de Pentecostés—ya desaparecido el obstáculo de su presencia visible—la hace penetrar en él. Como dice Guardini, no hubiera podido soportar su psicología de viadora un conocimiento pleno del misterio de su Hijo desde el principio.

Vamos a ver cómo en la forma de disponer las pruebas se confirma esta tesis.

2. *Pruebas.*

a) *Escriturœria.* La Virgen, en la anunciación, comienza por sentir el espanto y el temor religioso ante lo "numinoso"; no hay nada que le asegure que se trata de un ángel de Dios, y sólo por una especie de efluvio simpático reconoce que no es el espíritu de las tinieblas. En la visitación, Isabel es sobre todo su fe lo que exalta: "Bienaventurada tú, que has creído". Y aunque en el Magnificat se diga: "Ha hecho en mí cosas grandes el Todopoderoso", esto no quiere decir que Ella hubiera penetrado en el conocimiento de ellas; todo lo veía envuelto en la penumbra de la fe; todos los acontecimientos adversos y humillantes de la vida de su Hijo: nacimiento, huída, persecución, destierro, retiro nazaretano..., todos ponen a prueba su fe, puesto que se oponen a los destinos gloriosos e inefables que se la habían prometido en la anunciación. Su mismo ocultamiento de la divinidad, el trato continuo y cotidiano con El, el ejercicio de sus funciones maternales más conformes a la naturaleza... San Lucas hasta parece darse cuenta de esta penosa situación en que se encuentra el ejercicio de la fe de María cuando por dos veces nos la presenta como meditando reflexivamente los misterios del Hijo en su Corazón.

Esta situación difícil de oscuridad aparece de un modo patente en varias ocasiones; es más: la Sagrada Escritura parece complacerse en no citar a la Virgen sino en las ocasiones en que su fe se pone a prueba dura; así José y María "se admiran" de lo que el viejo Simeón les dice del Niño;

evidentemente, esta admiración nace de la penumbra de la fe en que están metidos respecto a los futuros destinos de aquel circuncidado; "no entienden" las palabras del Niño perdido y hallado; por otra parte, Jesús en su vida pública se porta de tal modo con su Madre, que cada vez con más insistencia se va destacando la lejanía, la infinita distancia que le separa de Ella. "Y a nosotros qué nos va, mujer", le dirá ásperamente en Caná de Galilea; "¿quién es mi madre y mis hermanos", dice a la turba en un contexto en el que parece renunciar a ellos; "son más bienaventurados que mi madre los que guardan la Palabra", añade en otra ocasión como molesto por la alabanza excesiva de una mujer del pueblo a su madre; finalmente, en el Calvario, Cristo habría obligado a su madre a la renuncia carnal por la sustitución con Juan.

La fe de María se alimenta del conocimiento progresivo del misterio de su Hijo: en la anunciación no conoce todavía su verdadera divinidad ni su misión por el sufrimiento y la muerte; en el Magnificat hay precisamente todo lo contrario, y las fatídicas profecías de Simeón la dejan asombrada, lo mismo que estupefacta las palabras extrañas del niño de doce años. Pero poco a poco los hechos milagrosos del Rabí le van despertando al conocimiento de su misterio divino y doloroso; y ya una vez apartada su presencia visible que ponía como un velo indescifrable, las lenguas de fuego de Pentecostés alumbran la viva llama.

b) *Patrística.* Schmaus aduce una serie de textos de los Padres en que se exalta la fe de María, y en ellos también se explica el texto famoso "Quinimmo beati..." en el conocido sentido agustiniano: "La Virgen ha sido más feliz por haber llevado a su Hijo más plenamente y antes en su Corazón que en su seno". Con todo ello pretende demostrar Schmaus que los Padres alaban esta fe precisamente en lo que tiene de difícil, es decir, de oscura.

c) *Teológica.* La Virgen, aunque dotada del privilegio de su maternidad, sigue siendo viadora, y no hay razones serias para no creerlo así; psicológicamente, de un modo normal, no hubiera podido soportar un conocimiento pleno del misterio de su Hijo desde el principio; por lo demás, la psicología de la fe de María se presenta dominada por la angustia, la duda, la admiración dubitativa, lo inesperado e incomprensible y aun lo contradictorio entre lo prometido en la anunciación y lo cantado en el Magnificat y sus realidades posteriores decepcionantes. Esta "oscuridad" de la fe de María no es, sin embargo, una imperfección, sino precisamente todo lo contrario, ya que en primer lugar responde siempre a lo que en cada momento Dios le exige, y además su grandeza no va medida por el conocimiento, sino por el amor de entrega.

3. *Supuestos.*

a) Se prefieren los "hechos", al parecer *puros y brutos* de la exégesis, a las consideraciones peligrosamente ilusas de la teología.

b) Se cree ensalzar la dignidad del mérito de la fe de María aumen-

tando la oscuridad y las dificultades que la acompañan, y disminuyendo el conocimiento de los misterios que pasan en Jesús y en Ella misma.

c) Un concepto general de fe, entendida negativamente más bien como consentimiento oscuro que como conocimiento comunicado de la luz de Dios.

d) Un concepto de asistencia divina por gracia en María que conforta, sí, pero que deja la libertad de la voluntad indiferente y el entendimiento a oscuras.

e) Quizá también una intención implícita de irenismo, en la que una Virgen destacada en su fe humana y difícil estaría más cerca de nosotros y sería menos inaceptable para el ambiente protestante.

* * *

Hecha esta exposición del pensamiento de Schmaus—cuyo análisis puede haber erizado un poco las puntas, pero no ciertamente "inventado"—, proponemos nuestras reflexiones críticas con todo respeto para nuestro insigne autor y para la corriente fuerte de autores, sobre todo alemanes, que representa.

Ante todo intentemos plantear bien el problema. Hay que partir del hecho de la existencia de la fe teologal en María, en su condición de purificadora. No existen en Ella las razones teológicas que obligan a los teólogos a negarla en Cristo, en cuanto exigida esta negación precisamente por la perfección última que recibe su alma con la visión intuitiva ya desde el primer momento de su concepción. Luego vamos a ver si, aun en este punto, una cierta analogía cristológica no sería igualmente la clave para la solución de las dificultades exegéticas y teológicas que presenta la fe de María enfrente de su conocimiento; éste, si no es "intuitivo", es ciertamente "único" en el orden de las inteligencias creadas.

Esto supuesto, nos parece que no es necesario (aunque no se llegue a probar el absurdo), y aun que es inconveniente, poner en la Virgen una ciencia de visión permanente, como lo han llegado a poner algunos teólogos de nota; nosotros pensamos que más bien llegaría a crear nuevas dificultades, sin resolver las antiguas.

Tampoco juzgamos necesario, para el intento actual que perseguimos en esta crítica seria y razonada de Schmaus, el probar la posibilidad y menos el hecho de "visiones intuitivas" en María de tipo momentáneo como las de Moisés y Pablo. Pero advertimos al lector que tampoco "prejuzgamos" la cuestión. Al contrario: si siguiendo nuestro propio método alguno las cree necesarias para que las funciones sublimes de María fueran realizadas con un conocimiento conveniente, nosotros no tendríamos más que oponer estas dos cosas que ahora no podemos detenernos a examinar: que no las juzgamos necesarias, y que creemos suficiente una fe ilustradísima por los dones y revelaciones especiales de tipo normal; finalmente, que los datos proporcionados por una visión beata interrumpen necesariamente el ejer-

cicio de la fe teologal, y que, a su vez, no sirven luego para el funcionamiento normal de la razón humana.

El problema es, pues, ante todo, un problema de concordia entre un conocimiento especial que la Virgen tiene de las realidades inefables de su Hijo y de las suyas propias, y que teológicamente hay que poner desde la anunciación, y el ejercicio de su fe, del todo singular y que—como todas las realidades marianas—debe ser pensado desde ese modo singular que adquiere en la totalidad del misterio de María, y nunca por los cauces ordinarios por los que discurre nuestra fe común de viandantes.

Hechos estos preliminares, presentamos ahora nosotros nuestra "contratesis", nuestras "contrapruebas" y nuestros "contrasupuestos". De este modo podemos dejar al lector un poco menos desamparado que lo deja el texto un tanto peligroso de Schmaus.

CONTRATESIS

La fe de María es esencialmente la misma que la nuestra, en cuanto que es un conocimiento de las realidades divinas, dadas normalmente por la revelación; en cuanto es un consentimiento producido por el auxilio divino y aceptado con *in-evidente* de las realidades divinas, sólo evidentes a Dios, y, por tanto, creídas por autoridad suya. Sin excluir la posibilidad de visiones intuitivas momentáneas de esas mismas realidades, prescindimos de ellas para afirmar en segundo lugar que esta fe de María tiene que componerse con un conocimiento ilustradísimo que explique sus funciones de maternidad divina y su lugar en la economía de la redención. En tercer lugar afirmamos que no solamente no es necesaria la explicación de Schmaus, sino que además es inconveniente, tanto desde el punto de vista exegético, como teológico.

Demos primero las "contrapruebas" y "contrasupuestos" a la opinión de Schmaus, para presentar finalmente nuestra síntesis concordatoria.

CONTRAPRUEBAS

a) *Escrituraria.* Schmaus en su prueba escrituraria se atiene únicamente a ciertos autores contemporáneos alemanes, principalmente a Schelkle y Gächter. Nosotros, sin detenernos en una prueba que sería fácil, afirmamos, por el contrario, que la inmensa mayoría de los exegetas católicos actuales y antiguos le son contrarios. En los puntos especiales a que ahora vamos a referirnos queremos aludir de un modo peculiar a Holzmeister, Ceuppens, Graun, Lyonnet y Laurentin.

Evidentemente, es exagerado suponer que en la anunciación hay algo más que la turbación natural que producen las alabanzas del ángel. Dios, que venía a entregársele de un modo tan íntimo y confidencial, no podía comenzar su obra estupenda produciendo en Ella el terror religioso de la

presencia de lo "numinoso"; para reconocer, por lo demás, que quien le habla no es el espíritu del mal, no solamente dispone de su simpatía connatural para las cosas de Dios, sino también de una connaturalidad general por la que está unida a El. Sería, además, del todo normal suponer una ilustración especial, sí, pero nada milagrosa, respecto del ángel que iluminara su inteligencia y confortara su espíritu para la grande revelación del anuncio. Lo milagroso estaba, por lo demás, en la misma aparición extraordinaria, pero el caso es que el milagro no da evidencia a la fe, conforta únicamente, y de un modo extrínseco, el aspecto natural de adhesión de la voluntad. Por ello, como luego diremos, no debemos fundar la fe ilustradísima de María en lo simplemente milagroso.

En la visitación es claro que Isabel alaba sobre todo la fe de María, pero es una afirmación gratuita que María cuando canta las cosas grandes que el Todopoderoso ha obrado con Ella no las haya penetrado antes profundamente; de otro modo ni siquiera se comprende que enciendan en ella ese entusiasmo religioso y profético que supone el cántico sublime. Debe conocerlas, repetimos, por lo menos lo suficiente para estar a la altura de su misión. Es claro igualmente que todos los acontecimientos humillantes que pasan en la infancia, vida oculta, y vida pública del Señor "ocultan" y "encubren" la gloria de su divinidad, pero es manifiestamente antiteológico el presentarlos como una prueba dura para la fe de María, y mucho menos como produciendo en su espíritu una mayor oscuridad. Para María todos esos acontecimientos no son más que consecuencias naturales de la primera *exinantio*, la de la Encarnación, y servían, por el contrario, a una confirmación de su fe primitiva en ésta; eran, además, para ella verdaderas confirmaciones del destino sublime de su Hijo. Luego intentaremos penetrar en la situación psicológica especial que tenía que crearse en el alma de la Virgen con el trato cotidiano y familiar de su Hijo. Lo que ahora conviene afirmar contra Schmaus y los dos o tres exegetas de que depende es, siguiendo la mayoría de los otros exegetas católicos, que los textos escriturarios tienen una explicación más obvia de otro modo.

Así la admiración de María ante la profecía de Simeón no tiene por qué ser explicada como producida por el conocimiento súbito del destino doloroso del niño, sino que puede ser mejor interpretada—más acorde con el contexto de la anunciación—como una admiración de "confirmación" experimental de un conocimiento ya tenido anteriormente. En un texto en el que Schmaus hace demasiada fuerza, y esto en varios pasajes de su obra, es el conocido de "y no entendieron lo que les dijo" el Niño perdido y hallado en el templo. "Se trata—dice Schmaus—de una región a la que la Madre todavía no había tenido acceso." Ahora bien: es extraño que Schmaus no haya advertido siquiera a sus lectores desprevenidos que se trata de un texto clásicamente difícil, el cual no puede tan provisoriamente ser interpretado como lo hace él, en una obra de lectura teológica.

He aquí, por ejemplo, cómo lo entiende Laurentin, buen conocedor por lo demás de la intrepidez de los mariólogos; pero ahora y en este punto, procediendo según todas las normas crítico-textuales de la moderna exégesis.

Admitiendo—dice—que las palabras "en casa de mi Padre" tienen un fuerte sentido teológico que hace que las siguientes "no comprendieron" se destaquen todavía más, no por ello todavía obligan a entenderlas como un desconocimiento del misterio de su Hijo, como lo hace Schmaus. Basta advertir la sutura psicológica que se produce en el alma de José y de María, entre la contraposición fuerte de "padre" adoptivo de que habla María, y "Padre" natural de que habla Jesús; y esto de un modo tan repentino que obliga a la psicología de María a una realización concordatoria de los dos extremos, ciertamente conocidos, pero puestos muy en frente por esa costumbre "dialéctica", diríamos, de Jesús de la que hay muchos ejemplos en los evangelios. Así, pues, más que un desconocimiento real, lo que sucedió en el alma de María fué un choque psicológico que tuvo que superar. En este mismo sentido deben ser interpretadas las palabras de San Lucas en que nos representa a la Virgen en la actitud meditativa de las cosas de su Hijo.

"En definitiva—resume Laurentin—, el error de los que ven en Lucas, 2, 49, una prueba de que María ignoraba la divinidad de su Hijo, y el error de aquellos para quienes María hubiera "comprendido muy bien" el *logion* de Jesús, procede del mismo método logicista. María no ha comprendido—dicen los unos—; luego ignoraba la divinidad de Jesús. María conocía la divinidad de Jesús—dicen los otros—; luego Ella ha comprendido el *logion* de Lucas, 2, 49, y Lucas, 2, 50, no debe ser tomado a la letra. Es necesario mantener las dos mayores y rehusar las deducciones artificiales que excluyen la una en nombre de la otra. María había entrevisto, desde el día de la anunciación, la divinidad de Cristo. Y, con todo, no ha comprendido inmediatamente, porque no basta el tener un conocimiento para comprender su aplicación a una circunstancia concreta; sobre todo si este conocimiento es profundo, confuso y envuelto. En Lucas, 2, 49, Lucas nos invita (de acuerdo con 1, 28-35) a limitar lo explícito de la noción que tuvo María de la divinidad de Jesús. En 2, 51 nos invita a pensar que sus meditaciones le descubrieron el sentido del propósito que la había por un momento desconcertado.

Por este mismo procedimiento empleado por Laurentin, y ya común en la exégesis de hoy, podríamos, desde luego valiéndonos de trabajos absolutamente serios, oponer a las interpretaciones aceptadas por Schmaus otras igualmente probables. Así para la escena de Caná, según la interpretación de Gächter, podríamos oponer las fuertes críticas que se hicieron de parte de muchos exegetas católicos a toda su obra, pero en particular a su interpretación de este pasaje. Pero todo esto alargaría excesivamente esta nota sin hacerla por ello de más fuerza persuasiva. Advirtamos únicamente, para terminar esta contraprueba escrituraria, que el progreso del conocimiento del misterio que Schmaus pone en María no encuentra fundamento escriturario. Ya veremos en seguida que va en contra de una teología seria de la persona de la Madre de Dios.

b) *Patrística.* Aquí también la perspectiva del texto de Schmaus resulta un poco peligrosa para el lector no documentado, más que en cuanto falsa, en cuanto incompleta y unilateral. Ya suponemos que una obra

como la de Schmaus no podía decirlo todo, pero precisamente por ello hubiéramos deseado una mayor sofrosine en ciertas afirmaciones que pudieran desorientar a sus lectores poco prevenidos.

Porque, en primer lugar, en los Padres hay, primero, unas afirmaciones difíciles en torno a la fe de María. Así algunos Padres, sobre todo griegos de los siglos III y IV, ponen ciertos defectos en esta fe de la Virgen sobre su Hijo; pero, aun en este caso, sin dudar propiamente de la divinidad de El que siempre suponen. Estas incertidumbres, naturales por lo demás en un desarrollo dogmático de la mariología normal, desaparecen definitivamente en los siglos IV y V en el Occidente latino, aunque se alarguen un poco más en los escritores griegos. Desde entonces surge la figura de María excelente en toda su perfección moral. Particularmente se ha de destacar en este punto los aspectos patrísticos de profetisa, maestra de la fe y maestra de los apóstoles y evangelistas, en los que el mismo Schmaus insiste, aun sin haberles dado el relieve que merecen. Por lo demás, cuando los Padres, explicando el texto evangélico, han alabado a la Virgen más por su fe que por su maternidad en la carne, no lo han hecho precisamente para "alejarla" del misterio de su Hijo, sino más bien para vincularla de un modo más fuerte, en cuanto más espiritual con él, y ensalzarla todavía más por ello. La deducción de Schmaus de que aquí existe una purificación de la fe de María, no responde ya a la mente de los Padres.

c) *Teológica.* Schmaus parte del principio de que María gozaba de una fe normal. Pero, naturalmente, si este apelativo es entendido al modo como lo hace, resulta que en la Virgen esa fe sería verdaderamente y perfectamente "anormal", puesto que no responde a su propia singularidad trascendente.

Lo que falla, pues, en el texto de Schmaus es más bien una falsa posición de método: del supuesto—no probado—de que la psicología de la Virgen no hubiera soportado un conocimiento desde el principio de la divinidad de su Hijo, se procede a negar éste, para salvar esa psicología igualmente supuesta "normal" en Ella. Pero, teológicamente, el proceso contrario es el verdadero: hay que admitir primero lo que exigen de conjunto armónico e integrador la exégesis y la teología, y ver luego si pueden acomodarse con una psicología normal, y en el caso de no poder ser así, es perfectamente legítimo en teología acudir a una psicología "no-normativa", ya que se trata de un caso excepcional. Pero de esto hablamos luego inmediatamente.

Concedemos, pues, que esa psicología de la fe de María puede estar determinada por los mismos sentimientos normales que la nuestra, mientras éstos salven y en cuanto salven las condiciones singulares de la persona de María.

No hay tampoco dificultad en conceder a Schmaus que la "oscuridad" es esencial a la fe; pero, como diremos en seguida, se trata de una oscuridad que únicamente se opone a la visión intuitiva, no a otras iluminaciones posibles de otro tipo. La prueba teológica, pues, del autor queda en la mayor indecisión.

CONTRASUPUESTOS

a) Hemos visto cómo la exégesis adoptada por Schmaus para su tesis tiene de hecho una contrapartida muy razonable, y para nosotros absolutamente sólida. Pero, considerando ya la cuestión de derecho, no aceptamos que tengan que ser los hechos "puros" de la exégesis crítico-literal los que deban tomarse como iniciando el movimiento de la teología. Este procedimiento cabe muy bien en una dirección protestante, sobre todo barthiana, de la exégesis escrituraria, pero en modo alguno en una dirección católica. La exégesis católica se caracteriza, no por la lectura de un texto fijo y muerto, o que haya que fijar por procedimientos hermenéuticos normales y ordinarios en cualquier texto de redacción y autoridad puramente humanos, sino porque, esto supuesto como base, diríamos "natural", la exégesis católica parte del supuesto de su inspiración y de su entrega (tradición viva) a un magisterio, norma de fe, y a una vida de la Iglesia que continúa viviendo de este magisterio. Ahora bien: este magisterio vivo y esta vida tienen unos criterios superiores y especiales para leer el texto sagrado en los "supuestos", en la "intención" y en los "contextos" en que fué escrito por el autor principal, el Espíritu Santo. Es entonces cuando el texto escriturario deja de ser un texto muerto y fijo, para convertirse en un texto vivo, con sentido siempre actual, y esto sin exponerse al vitalismo excesivo y relativizante del espíritu subjetivo del protestantismo.

b) Creemos que es un supuesto improcedente el destacar la oscuridad y las dificultades ambientales de la fe de María para aumentar su mérito. Primero, porque el mérito de la fe, como el mérito general, no se mide por su oscuridad ni por sus dificultades, que son siempre extrínsecas al mismo mérito, sino por la fuerza de adhesión que comunica esa virtud sobrenatural a la voluntad. En segundo lugar, porque la oscuridad esencial a la fe, y la que únicamente se opone esencialmente a ella, es la oscuridad de la visión intuitiva, y no otras clases de iluminaciones, de las que vamos a hablar en seguida; éstas, lejos de oponérsele ni en su naturaleza ni en su mérito, más bien la perfeccionan. Así, pues, el verdadero supuesto para aumentar el mérito de la fe de María no está en el adoptado por Schmaus, sino en este otro que adoptaremos, que consiste en "ilustrar" cada vez más esa fe y el someterla cada vez mejor a una influencia especialísima del Espíritu Santo.

c) Hay, por tanto, en todo este supuesto de Schmaus, un concepto general de fe, entendido más bien negativamente que como afirmación positiva de su contenido sobrenatural; es decir, más bien como oscuridad que como conocimiento sobrenatural.

d) Por lo mismo, la gracia de María—y la fe es una gracia—no puede entenderse tampoco desde ese ángulo de negatividad, como dejando a la voluntad de la Virgen indiferente y a su entendimiento a oscuras... Porque existe una iluminación de los dones que, perfeccionando el conocimiento de las realidades divino-sobrenaturales, no quitan la perfección esencial de la fe, sino que la aumentan.

e) Finalmente, y aunque esto sólo de una manera muy moderada, se apunta en Schmaus, queremos advertir, el falso supuesto de un irenismo que quisiera ir al encuentro de nuestros hermanos protestantes con una cesión, aun mínima, del contenido dogmático. Podemos acercar—cuanto más mejor—a nosotros a la Virgen; podemos hacerla muy inmanente en su eclesiotipismo, pero es un hecho dogmático que salta a la vista que María goza de una posición única de privilegio que es lo que ha hecho posible una mariología católica muy seria y muy razonada.

NUESTRA VISION DEL PROBLEMA

He aquí ahora cómo, después de esta crítica reposada de Schmaus, vemos nosotros el problema en una visión sintética del mismo.

La fe de María es, ante todo, una fe verdadera y normal: en ella se realizan de un modo perfecto sus notas teológicas: oscuridad esencial, asentimiento firme, autoridad divina. Pero para ser perfecta nosotros afirmamos que no necesita: *a)* De la visión intuitiva, ni permanente ni ocasional, ya que precisamente la destruiría convirtiéndola en comprehensora, y entonces un difícil paralelo con Cristo que no puede probarse. Además, la visión intuitiva, en lo que tiene de elementos cognoscitivos, no puede propiamente iluminar el entendimiento en esta vida, y en lo que tiene de elementos adhesivos, puede ser perfectamente suplida por la asistencia de la gracia. *b)* La fe de la Virgen estuvo inmersa en una atmósfera de "milagro": aparición del ángel, concepción virginal, etc., hechos todos maravillosos de la vida de su Hijo. El milagro, sin embargo, es, como dice el Apóstol, "para los infieles", y sirve solamente de testimonio apologético, como una confirmación extrínseca de la fe; no podía, por tanto, perfeccionar intrínsecamente la fe de María. *c)* La Virgen pudo tener lo que se llama "revelaciones privadas", e ilustraciones infusas en cuanto al modo, pero afirmamos que no eran necesarias para la perfección de su fe. En cada caso habría que probar su existencia y su razón de ser, y me parece que esto no se realiza más que con el don de profecía que resalta en el Magníficat.

Esta fe, sin embargo, de la Virgen, tan perfectamente normal, tiene unas condiciones de excelencia en Ella del todo singulares. Es una fe ilustradísima por un conocimiento excelente y único de las realidades de su Hijo y de las suyas propias. Este conocimiento—según dijimos en la nota anterior—exige como mínimo contenido inicial una idea clara y verdadera de su maternidad divina en cuanto tal, y, por tanto, de la divinidad de su Hijo que engendra de una manera consciente y libre; una idea clara y verdadera de las funciones que asume, por providencia divina, en la economía redentora. Cuando hablamos de idea "clara y verdadera"—hemos dicho más arriba—nos referimos a un conocimiento "real", de estructura indudablemente conceptual y objetivada, propio de criatura y no de visión intuitiva, pero muy superior a todo el conocimiento que de esas mismas realidades ha te-

nido y pueda tener toda la Iglesia. En este conocimiento inicial cabe un progreso, pero cuya base cónica está ya "sobre los montes más altos".

Este progreso se realizaba en la Virgen por medios absolutamente normales luego ya, aunque en grados sólo de Dios conocidos. Esos medios normales eran: la percepción místicoexperimental, la connaturalidad absolutamente singular y propia de la Virgen Madre, la ilustración de su fe por los dones, etc... Y pensamos que estos medios, normales a todas las almas místicas, explican sin fenómenos ningunos "paramísticos" todo el conocimiento de los misterios de su Hijo y suyos, necesario para su perfección moral.

Así entendida esta fe y este conocimiento, creemos que tienen una concordia perfecta en el plano de las explicaciones teológicas, aunque desde nuestras perspectivas psicológicas no dejen de ofrecer la dificultad de lo "imprevisible" e "impensable". Este plano de la psicología especialísima de María es un terreno absolutamente inseguro, en el que sólo puede uno aventurarse por dos procedimientos: el de la connaturalidad, o propia o ajena, y el teólogo que aventura conclusiones psicológicas de principios teológicos. Nosotros queremos atenernos estrictamente aquí al procedimiento teológico.

La fe tiene una oscuridad esencial que corresponde al conocimiento posible en esta vida de las realidades divinas. Esa oscuridad que llamamos esencial es la propia de todo medio objetivo creado que se interpone entre la esencia divina en sí misma y nuestro entendimiento. A esto únicamente se opone—destruyéndolo enteramente—la visión intuitiva de Dios en sí mismo. Todos los demás conocimientos místicos, por muy "sustanciales" que sean en el sentido de los místicos, llevan aneja una oscuridad esencial a la fe de esta vida, y lejos de oponerse a ella, más bien la depuran y la esclarecen en su elemento cognoscitivo, y la fortalecen y hacen cada vez más meritoria en sus elementos adhesivo-voluntarios.

Ahora bien: la fe de la Virgen que tuvo en grado eminente y único toda clase de conocimientos místicos y de fortalecimientos interiores, no solamente no perdía mérito, sino que con ellos los aumentaba indefinidamente. La gracia era en ella no solamente gracia confortativa y meritoria, sino también purificatoria e iluminadora en un grado imposible de alcanzar a criatura humana. Se conservaba, sin embargo, verdadera fe, porque todavía no se trataba de una visión intuitiva; es decir, no se trataba todavía de que la misma esencia divina fuera objeto y medio objetivo a un mismo tiempo, sino que era el conocimiento más levantado que pudiera pensarse dentro siempre del medio objetivo más purificado y perfecto.

La Virgen podía por ello—supuesto ya ese grado inicial de que hemos hablado, necesario para la dignidad de sus funciones—progresar indefinidamente por una especie de inmersión en intimidad y profundidad de las realidades divinas que tan cercamente tocaba y experimentaba, y que, sin embargo, se le resistían en su opacidad compacta de medio objetivo. Para Ella se realizaba continuamente la frase evangélica "y Jesús crecía en edad, sabiduría y gracia" manifestada por un medio extremadamente delicado y transparente, pero, al fin, medio objetivo que le velaba la divinidad de su

Hijo. La humanización del Verbo no era más que su objetivación diríamos "ontica"; y María penetraba en la realidad intimísima de su maternidad divina por el espesor, sumamente fino, pero espesor al fin, de ese Dios humanado y, por decirlo así, objetivado. Esta última "tela"—finísima por demás—es la que, en última instancia, explica la connaturalidad de para nosotros difícil psicología, cuando intentamos concordar su fe ilustradísima con su altísimo conocimiento de las realidades maravillosas de su Hijo y suyas.

En la fe de María caben, por tanto, la admiración, el temor, el gozo que cabían en la psicología de Cristo a través de su ciencia experimental; y no caben, por inútiles e indignos, el espanto y la angustia propiamente dicha, nacidas de la ignorancia. No es necesario multiplicar las dificultades del ambiente para exaltar su mérito, y mucho menos para envolverle en una oscuridad que más restaría claridad a su decisión voluntaria, y, por tanto, mérito. Su conocer profético, ilustrado e inicial, va teniendo una pobre realización paulatina: una exterior, por la que se va realizando en su proceso histórico, otra interior, por la que el Espíritu Santo la va guiando de escala en escala hasta las cimas de la perfección más sublime. Y no hay dificultad ninguna—aunque nada hay tampoco que lo haga suponer—que esa ascensión alcanza un grado último en Pentecostés, como quisiera Guardini, aunque en modo alguno se puede admitir que ese grado último por él señalado, no haya que tenerlo precisamente como una grada absolutamente necesaria en su etapa inicial, es decir, el conocimiento real y verdadero de la divinidad de su Hijo.

Tampoco hay dificultad en que su psicología necesitara, en su evolución normal, irse adaptando poco a poco y de un modo progresivo, al conocimiento igualmente paulatino de las realidades divinas que vivía y experimentaba. Pero tampoco es necesario suponer, como lo hace asimismo Guardini, que su psicología no hubiera soportado la carga emocional desde el principio que supone el conocimiento de la divinidad de su Hijo. Porque en la Virgen se cumplía exactamente esa ley de la psicología mística, según la cual en las últimas etapas ascensionales pierden la carga emotiva de los fenómenos "paramísticos" para entrar en la intensidad diáfana y tranquila de las puras experiencias espirituales. La Virgen, diríamos, debió recibir toda la carga emotiva—pase la expresión—"paramística" en el primer momento de la anunciación, y algo de esto nos hace suponer las palabras del texto sagrado. Pero ya después, inmediatamente, los fenómenos más maravillosos: la gestación virginal del Hijo, el nacimiento, la educación, el trato familiar, todo entraba en una conjunción maravillosa de naturaleza y gracia que hacía de su vida psicológico-natural, por una parte, la vida mística más levantada que pudiera pensarse; por otra, la vida vulgar más sencilla, en su condición de mujer de un artesano, y madre de un niño, hijo único.

J. M. A.

NOTA 4. SOBRE EL VOTO DE VIRGINIDAD DE MARIA

En este número 6 del § 4, adopta Schmaus sobre el voto de virginidad de María una posición extraña que necesita ser contrastada con algunas reflexiones críticas para que el lector español juzgue con mayor conocimiento de causa. Y sólo con esta intención redactamos esta nota.

María en la hora de la Anunciación está "prometida" a José; jurídicamente en Israel los esponsales tenían la misma fuerza de obligación que los "desposorios", y solamente faltaba que el esposo condujera a su propia casa a la esposa para iniciar la vida común conyugal con todas sus consecuencias.

En este ambiente paleotestamentario, y en este medio palestinense, la respuesta de María: "*Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco*", ¿pueda ya significar que María opone una voluntad, anteriormente decidida, de virginidad? Schmaus concede que ésta ha sido la opinión comúnmente recibida en la Iglesia desde San Gregorio de Nisa, y sobre todo desde San Agustín. Tiene, sin embargo—añade—, dos dificultades serias: que no se puede explicar por el medio palestinense, que es el que nos daría el sentido del texto lucano, ya que este medio se opone a la virginidad; habría, por tanto, que acudir a una explicación "teológica", que, además, está contra el hecho evidente y evangélico de los esponsales con José; éstos obligan a admitir que fueron realizados, de un modo normal, aceptando lealmente todos los compromisos inherentes, y a ello se hubiera opuesto la existencia supuesta de un voto de virginidad en María. Urgidos por estas dificultades, desde Cayetano, una serie de exegetas católicos ha intentado una interpretación diversa a la tradicional del texto lucano que se orienta en general a explicarlo no de una voluntad pasada de virginidad, sino de una voluntad futura.

Schmaus acepta también esta interpretación como más conforme al texto lucano, y como nada inconveniente a la perfección moral de María.

Hagamos, pues, algunas reflexiones críticas sobre cada una de estas afirmaciones.

Schmaus concede que la interpretación que él acepta está en contra de algo tradicional en la Iglesia. Efectivamente, distingamos entre una tradición "exegética" y otra "teológica": porque ambas existen en este punto. La primera es cierta desde San Agustín, quien ya influye decisivamente para que el texto lucano sea entendido como oponiendo la Virgen al ángel una voluntad decidida de virginidad anterior. Lo de menos es que San Agustín, y ya antes San Gregorio de Nisa, y aún mucho antes San Atanasio, colocaran esta voluntad virginal en un contexto anacrónico de "voto", tomado de las primitivas comunidades de vírgenes a quienes dirigían sus tratados ascéticos sobre la virginidad. Lo esencial y definitivo está en que ponen en la Virgen María, ya antes de la Anunciación, una verdadera consagración virginal consciente.

La tradición diríamos "teológica" que alcanza su grado máximo en San Ambrosio, con su conocido "retrato de María", modelo de vírgenes, es mucho más fuerte. Y nada impediría el admitir que la misma tradición exegética tuviera su origen en unos presupuestos dogmáticos que serían los que les hicieran "leer" en profundidad el texto lucano. Nada perdería con ello la tradición que llamamos exegética, porque precisamente en ello veríamos el justo método con que los Padres leían el texto sagrado, no desvinculándolo nunca de su contexto teológico.

Pero, además, no es cierto que las dificultades sean ni tan graves, ni tan definitivas como las propone Schmaus sin más en una obra que tiene una intención preferentemente kerigmática, y por ello agrava la situación de susceptibilidad de sus lectores.

En primer lugar, no es cierto, como han probado autores tan serios como Lionnet, Graber, Laurentin y Bouyer y otros, que el medio palestinense fuera contrario a una situación psicológica en María de contenido virginal. Esta podía darse, y se dió de hecho, en las Comunidades de Qumram de un modo ordinario, y se dió en los diferentes casos conocidos del Antiguo Testamento. En segundo lugar, el sólo hecho de los esponsales de María con José, y supuesta, claro está, la mutua lealtad, obligaría a aceptar la nueva opinión que acepta Schmaus, en el supuesto único sobre el que siempre razonan estos autores a los que sigue Schmaus de que en los esponsales todo fuera "normal". Pero este supuesto no se puede mantener, porque por sí mismo iría en contra de las directivas más seguras de la exégesis católica. Ir a leer en la Sagrada Escritura lo que normalmente sucede en el tiempo y en el medio escriturario no es más que "uno" de los criterios de la exégesis católica: aquel únicamente que sirve de base a la inteligencia de la letra. Y este criterio se debe mantener mientras la letra escrituraria no exija más. Pero es el caso que la Sagrada Escritura tiene un "contexto" teológico, sin el cual no solamente su letra es inicialmente ininteligible (concepto de inspiración), sino que, además, estaría en contradicción con su sentido, es decir, con su espíritu. Hay, por tanto, que proceder con un método total exegético y no exclusivista. Es cierto que esto obliga a recurrir a lo sobrenatural y aun a lo extraordinario y aun a lo "maravilloso"; es cierto que todo esto lleva siempre el riesgo de lo fantástico y subjetivo; pero ese peligro debe correrse en cada caso de un modo serenamente crítico, sobre el cual vigila perpetuamente el magisterio de la Iglesia suprema norma de interpretación.

Ahora bien: en el caso de la virginidad de María, en relación aparentemente contradictoria con los esponsales de José, toda la tradición había ya visto la dificultad, demasiado evidente por lo demás. Pues bien: los Padres y teólogos no han procedido como lo hace Schmaus y los autores a quienes sigue; es decir, negando la voluntad de virginidad para hacer posibles los esponsales, sino que han explicado éstos dentro del contexto teológico sobrenatural y teológico que ofrecían en el marco único y singular de la Encarnación del Verbo y de la santidad virginal de su Madre. Aquí también—digámoslo de nuevo—lo de menos es que el modo, a veces raro,

con que siguiendo a los apócrifos han explicado la concordia de ambas cosas. Lo esencial es que advertían que los esponsales de María y de José tenían que haberse realizado de modo que la virginidad de María, naturalmente consciente y reflexivamente querida, debía quedar asegurada: María no hubiera podido dar un consentimiento sin reservas a unos desposorios con José si éste—del modo que fuera—no entraba libremente en la corriente virginal en la que Ella se veía envuelta.

Creemos, por tanto, que en la posición de Schmaus, Guardini y otros hay un grave defecto de método exegético y teológico que impide ver claro en esta cuestión. No es que nosotros prefiramos lo "milagroso" a lo "normativo", es que aquí lo "normativo" es precisamente—más que milagroso—lo extraordinario en cuanto sobrenatural.

Schmaus cita—es verdad—los siguientes autores en su favor: Haugg, Maier, Gächter, Guardini, Schweiger, Kahlefeld, Schmid, y podría citar a algún otro. Pero lo cierto es que enfrente de ellos existe la gran mayoría de los exegetas actuales que siguen la opinión tradicional: Scheeben, Lennerz, Zerwirck, Giblet, Knabenbauer, Médebielle, Vosté, Valensin-Huby, Lagrange, Ricciotti, Prat, Fillion, Ceuppens, Benoit, Holzmeister, Brodmann, Levie... Como afirma Lionnet, la interpretación tradicional exegética sigue siendo la más general y la más segura. Y es cierto igualmente que la inmensa mayoría de mariólogos están igualmente por esa interpretación.

Resuelto así este importante punto de método en torno a la cuestión, digamos algo brevemente respecto a la cuestión teológica.

Schmaus y los demás modernos que siguen pretenden que su opinión no ofrece ningún inconveniente para la perfección moral de María, porque ésta tuvo siempre en cada momento la relativa perfección que le convenía, y, además, porque de este modo la virginidad de María aparece en una conexión mayor con el mismo acontecimiento de la venida de Cristo, en quien tenía su razón de ser. Digamos, ante todo en contra de esto último, que su fundamento es muy débil: la conexión cristológica de la virginidad de María la ha visto toda la tradición y siempre en su aspecto de "preparación" digna al advenimiento de Cristo; con ello, la conexión, lejos de perder en intimidad, más bien gana.

Pero, además, no es cierto que la perfección moral de María no sufra menoscabo. El principio que los autores a quienes sigue Schmaus es certísimo: "María tuvo siempre la perfección moral relativa que le competía en cada momento de su progreso." Pero, precisamente en virtud de este principio, hay que admitir que el Espíritu Santo impulsaba su Corazón en una dirección virginal, y que Ella consentía y aceptaba este impulso. Lo dice muy bien Galot: advirtamos que esta verdad—es decir, que la Iglesia ha reconocido en María el ideal y modelo de la virginidad—permite ir más lejos, en la afirmación del voto de virginidad, que el texto solo del Evangelio. Este puede imponer únicamente el hecho de que antes de la Anunciación, María tenía la voluntad de permanecer virgen, sin decirnos desde cuándo tenía este propósito. A lo más sugiere, por lo absoluto y neto de la declaración "no conozco varón", que María no había tenido jamás otro

propósito. La perfección virginal que debemos reconocer en María como tipo acabado de la virginidad cristiana nos obliga a afirmar más: María se ha consagrado a Dios en la virginidad desde que ha sido capaz de comprender el sentido de esta consagración, es decir, muy tempranamente en su vida. Las reflexiones de la tradición sobre la virginidad de María nos llevan igualmente a dar un sentido pleno al texto evangélico y a discernir en él la expresión de una resolución de virginidad antigua y total. Negar el propósito de virginidad de María es, pues, quitar a la Madre del Salvador algo de su perfección moral virginal. Es quitarle algo de su perfección en general.

Para poner en María una decidida voluntad de permanecer Virgen, la tradición no se ha visto urgida—como suponen esos autores—por un maniqueísmo malsano sobre el matrimonio, sino que se veían forzados, más teológica y positivamente, por la necesidad de poner en María toda la perfección moral posible de la que ellos miraban como la "Siempre-Virgen" y el ideal de toda virginidad.

J. M. A.

NOTA 5. SOBRE LOS PRINCIPIOS MARIOLOGICOS

En el número 9 de este capítulo octavo dedicado al tema "María y la Iglesia", el autor toca de pasada un punto de gran interés actual en la Teología de la Virgen: la cuestión de los llamados "principios mariológicos". Dentro de la sistemática del profesor de Munich, el lugar adecuado para un estudio profundo del tema sería, sin duda, el capítulo segundo—"Fuentes de la Mariología católica"—. Schmaus no ha juzgado necesario ese estudio, limitándose ahora, con ocasión de la tipología eclesiológica de María, a darnos su propia solución: la Maternidad divina de María, primer principio mariológico.

El tema ha sido muy tratado por los mariólogos contemporáneos. En general, todos los autores coinciden en resaltar la existencia de unos primeros principios fundamentales, de unas ideas básicas que contienen, como en germen, todo el desarrollo científico de la Mariología. A partir de esos primeros principios, por el camino que Dillenschneider llama "método especulativo de explicitación", se van deduciendo uno tras otro los privilegios que adornan la persona singular de la Madre de Dios.

Pero los autores difieren—de ahí el "problema" de los principios mariológicos—a la hora de determinar tales principios. Algunos mariólogos, como Bittremieux, Ceuppens y Dillenschneider, afirman la existencia de dos primeros principios: la Maternidad divina de María y su carácter de Corredentora. Un segundo grupo, que podríamos calificar de más numeroso y tradicional, mantiene un único primer principio mariológico: la Maternidad divina de María, con distintos matices según los autores. Aquí encontramos a Roschini, Scheeben, Llamera, Lebon, Bover y muchos otros. En el plan divino, María es ante todo la Madre de Dios. De ahí se deducen

todas las gracias y privilegios de María: concepción inmaculada, plenitud de gracia, corredención, etc.

Modernamente, sobre todo entre los mariólogos alemanes—Semmelroth, Köster y otros—, se ha extendido la consideración de María-Prototipo de la Iglesia, como primer principio mariológico (cfr. Semmelroth, O.: "Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengaheimnisses", Wurzburg, 1950, donde se expone una Mariología montada sobre este primer principio). De la plenitud de gracia de María—que es una gracia eclesial—, se deducen, según estos autores, los demás privilegios marianos: también la Maternidad divina.

Es precisamente para descartar este primer principio, por lo que Schmaus trata el tema de los principios mariológicos en este lugar—que no es el suyo con arreglo a una más pura sistemática—: en el texto pueden verse sus razones. Y al eliminarlo, se adhiere el autor a la posición de los que ven el vértice de la Mariología en el dogma definido en Efeso: María, Madre de Dios.

Junto al primer o primeros principios mariológicos, los teólogos suelen admitir—con las acostumbradas variantes— otros "principios secundarios" de la Mariología, que sintetizan y prestan unidad a algunos aspectos parciales de esta ciencia teológica: principio de singularidad (la Virgen es una persona singular, que constituye un "orden aparte"); principio de conveniencia (*se deben atribuir a María todas las perfecciones que "convienen"* —en el profundo sentido que la palabra tiene en la teología especulativa— a su dignidad de Madre de Dios y de los hombres); principios de eminencia respecto de las demás criaturas, y de la analogía respecto de Cristo; etc.

P. R.

NOTA 6. SOBRE LA CORREDENCION MARIANA

En el número 2 de este capítulo noveno, Schmaus ha hecho una exposición bastante exhaustiva del Magisterio de la Iglesia acerca de la corredención mariana, Magisterio que, según el autor, fija de modo indudable el "hecho" de la contribución de María a la obra redentora de Cristo. Los números 3 a 14 contienen una profunda investigación, a partir del dato revelado, del sentido que puede tener la participación humana—por tanto, la de María— en una Redención que sólo procede de Dios.

Ahora, en este número 15, Schmaus va a exponer los diversos intentos realizados para explicar teológicamente los datos del Magisterio de la Iglesia. A partir del número 16 hasta el final, Schmaus ilustra y comenta su propia solución al problema.

Para situar en su justa perspectiva la interesante doctrina del teólogo de Munich, ha parecido conveniente insertar aquí un breve "status quaestionis" del tema de la corredención mariana en la teología contemporánea.

El interrogante—la "quaestio"—que provoca las más diversas respues-

tas viene formulado brillantemente por Schmaus al comienzo del capítulo. "En la Redencion (objetiva), ¿está María asociada a Jesucristo hasta el punto que pueda llamársela "corredentora"?; su propia actividad, su "co-vivir" (Mitleben) y su "com-padecer" (Mitleiden) con Cristo, ¿han penetrado en la obra de Este de tal modo que se integren en la Redención?" (pág. 294).

Hay un grupo de teólogos que responden con un ¡no! rotundo. La Virgen no ha cooperado de forma inmediata—no pudo hacerlo—a la producción de los efectos que se designan con el nombre de redención objetiva. Entre estos autores se encuentran Ude, Rivière, Congar, De la Taille y otros. Pero los dos más grandes negadores del hecho de la corredención entre los teólogos católicos contemporáneos son el canónigo holandés Goossens y, sobre todo, el jesuita profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, P. Lennerz. Las doctrinas de ambos, especialmente la del doctor Goossens, son examinadas por Schmaus en su exposición dentro del grupo de teólogos que "se quedan detrás de la doctrina de los Papas" (págs. 327-328). En efecto, negar la corredención de María difícilmente es posible cuando se tienen a la vista los documentos papales más arriba señalados.

Frente a los teólogos que acabamos de enumerar, parece cada vez más firme y numerosa la posición netamente favorable a una verdadera y propia *corredención mariana.*

Bajo la fuerte presión del reciente Magisterio de la Iglesia—que, según Schmaus y contra las ideas de Goossens, propone el *hecho*, sin lugar a dudas, aunque quede todavía el *modo* para la interpretación de los teólogos—los especialistas en Mariología se han lanzado a profundos estudios de teología positiva bíblica y patrística, destinados a demostrar que la cooperación inmediata de María a la Redención pertenece con toda seguridad a la Tradición viviente de la Iglesia.

Pero donde el trabajo de profundización especulativa ha obtenido resultados verdaderamente notables ha sido al tratar de explicar el *modo* de la participación de María en la Redención objetiva: es decir, al preguntarse cuál sea la esencia de la corredención mariana.

He aquí el nudo especulativo del problema. Y he aquí también, por tanto, el punto donde es necesario insistir—aunque sea con brevedad—para valorar y comprender adecuadamente la solución de Schmaus.

Acerca de la esencia de la corredención hay numerosas teorías, diversas y encontradas entre sí. Pueden reducirse a tres capítulos.

Al primero pertenecen aquellos teólogos que ponen la esencia de la corredención en el *influjo moral* que María ejercita sobre los actos del Hijo, especialmente en la Pasión y Muerte del Señor: Cristo, inducido por su Madre, se ofrece a Dios-Padre para redención del género humano. Stráter, S. J., y Guerard de Lauriers, O. P., representan este modo de pensar.

Podemos incluir en el segundo capítulo que todos los autores que conciben la corredención como una *aportación personal* de María al acto mismo con el que Cristo se ofrece al Padre para nuestra Redención. Unos,

como Bittremieux, consideran esa actividad de María como una *aportación adicional,* aunque plenamente subordinada, a los méritos de Cristo: ambas acciones—la de Cristo y la de María—vendrían a firmar un "quid unum" moral aceptado por el Padre. Otros, ven la esencia de la actividad corredentora de María en la renuncia de la Virgen a los *iura materna* sobre el Hijo. La Redención operada por Cristo pertenece toda entera a María y a Jesús, aunque por títulos diversos. María está, pues, necesariamente asociada a Cristo en el plano de nuestra Redención y constituye con El "un único principio de salvación y de vida para la Humanidad". La teoría de los "iura materna" ha sido defendida, sobre todo, por el P. Gallus y por Mons. Lebon.

Por último, hay una tercera línea, formada por un grupo de autores en su mayor parte alemanes, que tienden a explicar la corredención colocándola en el plano de una *actividad social.* María es corredentora porque Ella representa de modo especialmente cualificado a la Humanidad toda, o a la Iglesia, en la obra de la Redención. Tal función es, para algunos—Schüth, Köster, Semmelroth, Rupprecht—una *aceptación pura y simple* de la obra redentora de Cristo por parte de María. Para otros teólogos que siguen la misma corriente, la corredención va más allá: se trata de una *participación activa* en el "opus redemptionis". Dillenschneider, por ejemplo, habla de un "*fiat* social"—redentor—de la Virgen, que, representando a la Iglesia toda, "se une personalmente al drama del Calvario."

Estas son las tres clases en que pueden agruparse las teorías acerca de la corredención. Un poco desplazada la primera, son las otras dos las que ocupan un primer plano en la teología actual, con autores de nota en ambos lados. Responden a dos perspectivas distintas del problema, que podríamos llamar cristológica y eclesiológica, según se contemple la actividad corredentora de María del lado de Cristo o del lado de la Iglesia.

Schmaus, al esbozar su propia teoría, inserta decididamente la corredención en la perspectiva eclesiológica, después de hacer una acertada crítica de Kösster y Semmelroth—que rebajan con poco fundamento la corredención de María—y mejorando el camino abierto por Dillenschneider.

Ni que decir tiene que no se ha pronunciado la última palabra...

P. R.

BIBLIOGRAFIA

Sobre Mariología en general informan las Dogmáticas y Cristologías. Como literatura especialmente mariológica, anotamos:

I. Sobre la Maternidad divina y Virginidad

Cfr. las Revistas mariológicas con sus amplias informaciones bibliográficas: Ephem. Mar. (Madrid, 1951), Estudios Mar. (Madrid, 1947), Marianum (Roma, 1939), Marie (Québec, 1948), Mariam Studies (Washington, 1950), Etudes Mariales (París, 1952).

K. ADAM, "Theologische Bemerkungen zu Hugo Kochs Schrift: Virgo Eva-Virgo Maria", en: *Theol. Quartalschr.* (1938) 171 ff. ALAMEDA O. S. B., "El primer principio mariológico según los SS. Padres, en: *Estud. Mar. III* (1944). G. ALASTRUEY SANCHEZ, "Mariología". Valladolid, 1934/41. ALLO, "La conception virginale de Jésus", en: *Nova et Vetera* 1927, 324 ff. Alma Socia Christi. Acta Congressus mariologici mariani Romae anno sancto MCML celebrati, Romae 1951/53. ANTIOCHENUS, "Die Gottesmutter in der abendländischen Liturgie. en: *Hochkirche* 13 (1931) 203—209. H. ASMUSSEN, "Maria die Mutter Gottes", Stuttgart 1950. P. AUBRON, "La Mariologie de St. Bernard", en: *Rev. de Science Rel.* 24 (1934) 543-577. J. AUER, "Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal", en: *Geist und Leben* 23 (1950) 411—425. I. BACKES, "Mariologie der Gegenwart", en: *Trierer Theol. Zeitschr.* 62 (1953) 173—178. G. BALIC O. F. M., "Ioannis Duns Scoti Theologiae Marianae elementa", Sibenici 1933. Idem, "La prédestination de la Très Sainte Vierge dans la doctrine de Jean D. Scot", 1936. Idem, "Auctoritatis, rationis et pietatis vis in Mariologia". (Extractum ex Biblioteca Mariana Medii Aevi, F. IV.), Romae 1943. Idem, "Circa theologiam

marianam inde ab Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem", en: *Anal. Greg.* 68 (1954) 319—354. O. BARDENHEWER, "Mariae Verkündigung", en: *Bibl. Stud. X*, 1898. Idem, "Marienpredigten aus der Väterzeit", 1934. B. BARTMANN, "Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit", 4. Aufl., Paderborn 1925. Idem, "Maria im Anfang der Scholastik", en: *Theologie und Glaube* 5 (1913) 705—715. T. BARTOLEMEI O. S. M., "La maternità spirituale di Maria", en: *Div. Thom. P.* 55 (1952) 289—357. B. BAUMANN, "Maria mater nostra spiritualis. Eine theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Ausserungen der Päpste vom Tridentinum bis heute", Brixen 1948. B. BAUR O. S. B., "Ave Maria, Gedanken über das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria", 3. Aufl., Beuron 1949. K. BENRATH, "Zur Geschichte der Marienverehrung", en: *Theol. Studien und Kritiken* 59 (1886) 1—94; 197—267. ST. BEISSEL, "Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters", Freiburg 1909. Idem, "Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert", Freiburg 1910. P. R. BERNARD O. P., "Le Mystère de Marie", Bruges 1954. M. F. BERROUARD O. P., "La foi de sainte Marie", en: *Lumière et vie* 16 (1954) 19—34. D. BERTETTO, "Maria nel domma cattolico", Torino 1950. Card. P. DE BÉRULLE, "Le Grandezze di Maria (Bibl. ascetica, XII), Milano 1944. G. M. BESUTTI O. S. M., "Bibliografía mariana", Rom. 1950—1952. J. BITTREMIEUX, "Doctrina Mariana Leonis XIII.", Brügge 1928. DERSELBE, "Algemeen Overzicht der Mariologie en Mariale gebeurtenissen", 1938—1939. Verslagboek der IXe Mariale Dagen, 1946. Tongerloo (1947) 15—33. Idem, 1939/1946. (Ebda.) 34—100. Idem, "Il Movimento mariologico dell'anno 1938/1939", en: *Marianum*, 2 (1940) 5—38. Idem, "Il Movimento Mariologico dal 1939 al 1942", en: *Marianum* 5 (1943) 11—57. Idem, "La Mariologie de 1942 à 1945", en: *Marianum* 9 (1947) 3—36. Idem, "S. Albertus Magnus. Ecclesiae doctor praestantissimus mariologus", en: *Eph. theol. Lov.* 10 (1933) 217—231. M. BOECKELER, "Das grosse Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit", Salzburg 1941. P. R. BOTZ, "Die Jungfrauschaft Mariens im N. T. und in der nachapostolischen Zeit", Bottrop 1935. G. BOSCO O. P., "L'Immaculata Concezione nel pensiero del Gaetano e del Catarino", Firenze 1950. A. BRAÑA ARRESE O. F. M., "De Immaculata Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saeculi XIV", Rom 1950. F. M. BRAUN, "La Mère des fidèles. Essai de theologie Johannique", Tournai 1953. A. BREITUNG, "De conceptione Christi Domini", en: *Gregorianum* (1924) 391 ff., 531 ff. B. BRODMANN O. F. M., "Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1, 34 in der Auseinandersetzung von heute", en: *Ant.* 30 (1955) 17—44. E. CAMPANA, "Maria nel dogma cattolico", 4 Aufl., Turin 1936. Idem, "Maria nel culto cattolico", 2 Bde., Turin 1933. CANISIUS, "De b. virgine (1577) [edic. abreviada alemana]; von K. Telch", 1933, en: *Auswahl von J. Jordans*, 1934. B. CAPELLE, "Adhuc Virgo chez s. Iréné", en: *Rech. de théol. anc. et méd.* (1930) 388 ff. Idem, en: *Bulletin de théol. ancienne et médiévale* (1938) 277 ff. F. CEUPPENS, "De Mariologia biblica", Rom. 1948. C. CHEVALIER, "La mariologie de st Jean Damascène", Roma 1936. E. CHIETTINI, "Mariologia S. Bonaventurae" (Bibl. Mariana Medii Aevi III), Sibenici-Romae 1941. P. CLÉMENT, "Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit nestorien", en: *Ephem. Theol. Lovan.* 5 (1928) 599—613. O. COHAUSZ, "Maria in ihrer Uridee und Wirklichkeit", Limburg 1938. Y. CONGAR O. P., "Bulletin de théologie dogmatique III. Théologie mariale", en: *Rev. de Sc. Phil. et Théol.* 35 (1951) 616—629. J. COPPENS, "La Prophétie de la Almah", en:

Ephem. Theol. Lovan. 28 (1952) 648-678. G. DEMARET, "Marie de qui né Jésus. I. Maternité divine et prédestination. II. L'Immaculée Conception. III. La grâce de Marie", Paris 1937 (3 Bde.). W. DELIUS, "Maria in der neueren theologischen Literatur", Theol. Zeitschr. 10 (1954) 446—465. Idem, "Luther und die Marienverehrung", en: *Theol. Literaturzeitung* 1954, 409—414. C. DILLENSCHNEIDER, "La mariologie de s. Alphonse de Liguori", 2 Bde., Paderborn 1931/1934. J. DILLERSBERGER, "Das neue Wort über Maria. Über die Stellung Marias in der Heilsordnung nach dem Rundschreiben" [Mystici Corporis] Pius XII., Salzburg 1947. Idem, "Documenta Magistirii ecclesiastici", en: *Marianum* 8 (1946) 110—146. DOUCOEUR, "La Vierge Marie dans notre vie d'homme", Paris 1954. E. DUBLANCHY, "Art. Marie", en: *Dictionaire de théol. cath. IX*, 2339—2474. A. M. DUBARLE O. P., "Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve", en: *Rech. de Sc. Rel.* 39 (1951) 49—64. A. EBERLE, "Die Mariologie des h. Cyrillus v. Alex.", Freiburg 1921. A. EMMEN O. F. M., "Die Bedeutung der Franziskanerschule für die Mariologie", en: *Franz. Stud.* 36 (1954) 385—419. ERANOS - Jahrbuch 1938 (vor allem religionsgeschichtlich). E. FERCRIBANO, "La Virgen Nuestra Señora", Madrid 1945. K. ESSER, "Die Marienfrömmigkeit des hl. Franziskus von Assisi", en: *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954) 176—190. C. FECKES, "Sammlungen mariologischer Arbeiten", Theol. Revue 48 (1952) 49—52. Idem, "Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft", Paderborn 1937. Laur. di FONZO O. F. M. Conv., "S. Bonaventura universalis mediationis B. Virginis egregius doctor" (Estr. da Miscellanea Francescana 39, fasc. 1 et 2 [1939]), Roma 1939. Idem, "La Mariologia di s. Bernardino da Siena O. F. M. Conv.", en: *Misc. Franc.* 47 (1947) 3—102. G. FILOGRASSI S. J., "La dottrina Mariana dei Papi", Civ. Catt. a. 103, vol. 3 (1952) 347—364. A. G. DA FONSECA, "Recensio T. Gallus, Interpretatio mariologica Proto-evangelii", en: *Biblica* 31 (1950) 95—104. G. VON LE FORT, "La mujer eterna", 1957. FR. J. FRIEDEL, "The Mariology of Card. Newman", New York 1928. PH. FRIEDRICH, "Die Mariologie des hl. Augustinus", Köln 1907. A. FRIES, "Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters hrsg. von A. Landgraf)", Münster 1954. C. FRIETHOFF, "Volledig Maria leer", Hilversum 2. Aufl. 1954. G. FOLGARAIT, "La Vergine Bella in s. Bernardino da Siena", Milano 1939. P. GAECHTER S. J., "Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien", Innsbruck 1953. T. GALLUS S. J., "De sensu verborum Lc. 2, 35 eorumque momento mariologico", en: *Biblica* 29 (1948) 220—239. J. GARCON, "La Mariologie de St. Irenée", Lione 1932. R. GARRIGOU - LAGRANGE, "La mère du Sauveur et notre vie intérieure", Lyon 1941. M. A. GENEVOIS, "Bible mariale et mariologie de St. Albert le Grand", 1934. M. GINNETTI, "Un precursore di Efeso: s. Efrem e la sua mariologia", Milano 1931. P. J. M. GOICOECHEA y VITERI O. F. M., "Doctrina Mariana de Enrique de Gante", Lima 1944. CH. GONTHIER, "Marie et le dogme", Paris 1920. M. CORDILLO, "Mariologia orientalis", 1954. E. GÖSSMANN, "Deborah und Hannah, Die Berufung der Frau in der Heilsgeschichte", en *Religion und Weltanschauung* 10 (1955) 156—164. Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalter con abundante Bibliografía. R. GRABER, "Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung, 2. Aufl.", Regensburg 1949. M. GRABMANN, "Die Schönheit Marias nach dem Mariale des seligen Jakob von Voragine O. P.", en: *Divus Thomas* (1889) 87—153. A. GRILLMEIER, "Heilige Jungfräulichkeit", Simmen der Zeit 156 (1954/1955)

81—92. V. GRUMMEL, "La Mariologie de s. Jean Damascène", en *Echos d'Orient* (1937) 318 ff. R. GUARDINI, "Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf, 1955. GUITTON, "La Vièrge Marie". 2. Aufl., Paris 1954. C. GUTBERLET, "Die Gottesmutter", Regensburg 1917. I. de Guerra Lazpiur O.F.M., Integralis conceptus maternitatis divinae iuxta Carolum del Moral, Bibliotheca Mariana Moderni Aevi, Rom 1953. J. HAMER O.P., "Mariologie et théologie protestante, en: *Divus Thomas Freib.* 30 (1952) 347—368. L. HAMMERSBERGER, "Die Mariologie der ephrämischen Schriften", Innsbruck 1938. D. HAUGG, "Das erste biblischen Marienwort", Stuttgart 1938. FR. HEILER, "Die Madonna als religiöses Symbol", en: *Eranos-Jahrbuch* 1934, 277—312. Idem, "Die Gottesmutter in Glauben und Beten der Jahrhunderte", en: *Die Hochkirche* 13 (1931) 172—203. A. M. HEILER, "Die Gottesmutter in der alten deutchen Dichtung", en: *Die Hochkirche* 13 (1931) 214—228. E. HENGSTENBERG, "Die Marienverehrung im Geisteskampf unserer Tage", Würzburg 1948. HOFSTETTEN, "Maria in der deutschen Dichtung des Mittelalters", 1895. O. H. HOPHAN, "Maria", Unsere Hohe Liebe Frau, 2. Aufl., Luzern 1952. I. HÖSEL, "Zur orientalischen Namenskunde: Maria-Moses-Aaron", en: *Serta Monacensia, Franz Babinger zum* 15. Jan. 1951 als Festgenuss dargebracht, hrsg. von H. J. Kissing und A. Schmaus, Leiden 1952. J. HUHN, "Das Mariengeheimns beim Kirchenvater Ambrosius", MThZ. 2 (1951) 130—146. Idem, "Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius", Würzburg 1954. Idem, "Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit der des hl. Ambrosius in ihrem Abhangigkeit, Ahnlichkeit, in ihrem Unterschied", en *Augustinus Magister I* (1954) 221—239. AL. JANSSENS, "De h. Maagd en Moeder Gods Maria, 4 Bde.", Antwerpen 1926 ff. Idem, "Theotocos", 1938. A. JANSSENS, J. TUMMERS, P. PLOUMEN, "Maria in de leer der Kerk", s'Hertogenbosch 1940. R. T. JONES. "S. Anselmi Mariologia", Mundelein 1937. M. JUGIE, "La doctrine mariale de Théodore Studite", en: *Echos d'Orient* (1926). A. KASSING O.S.B., "Das verschlossene Tor Ez 44, 1—3. Heilsgeschichtliches Sinnverständnis als ekklesiologisch-mariologische Anregung", en: *Wissensch. u. Weish.* 16 (1953) 171—190. K. KIRCHHOFF, "Über dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen der byzantinischen Kirche", Münster 1940. H. KOCH, "Adhuc Virgo", 1929 (desde un punto de vista de la Historia de las Relig.; "Theologische Revue (1930) 153 ff.; Zeitschrift für katholische Theologie" (1931) 136 ff.; "Recherches de théologie ancienne et médiévale (1930) 338 ff. Idem, "Virgo Eva-Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauenschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche", 1937 (prot.) cfr. Fr. STEINMETZER, en: *Theologische Revue* 37 (1938) 182/5. G. KOLB, "Wegweiser in die marianische Literatur". 2. Aufl., Freiburg 1905. BR. KOROSAK, "Mariologia s. Alberti Magni eiusque coaequalium", Bibliotheca Mariana Medii Aevi 8, Rom 1954. L. KÖSTER, "Maria (Mutter Jesu)", en *Lex. f. Theol. u. Kirche VI* 886/99. E. KREBS, "Gottesgebärerin", Koln 1931. P. C. LANDUCCI, "Maria SS. nel Vangelo", Roma 1945. R. LAURENTI, "Le mouvement mariologique à travers le monde", en: *Vie Spir.* 86 (1952) 179—189. R. LAURENTIN, "Court traité de théologie Mariale", Paris 1953. H. LENNERZ S.J., "Ex Mariologia", Gregorianum 33 (1952) 505—521. A. M. LÉPICER, "Tract. de B. Maria Virgine Matre Dei". 5. Aufl., Rom 1926. H. J. LIELL, "Die Darstellungen der allersel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria uf den Kunstdenkmälern der Katakombe", Freiburg 1887. TH. LIVIUS, "Die allerseligste Jungfrau bei den Väter der ersten sechs Jahrhunderte", Trier 1901/1907. M. LLAMERA O. P., "La maternidad Espiritual de María", en: *Estud. Mar.* 3 (1944). P. LORENZIN O. F. M., "Mariologia Jacobi a Voragine

O.P.", 1951. H. DU MANOIR S. J., "Maria, Etudes sur la Sainte Vierge I. II. III.", Paris 1949—1954. H.-M. MANTEU-BONAMY O. P., "Maternité divine et Incarnation. Etude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours", Paris 1949. Maria in Glaube und Frömmigkeit, Vortrage des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg (Beiträge von H. Schelkle, J. R. Geiselmann, G. Söll S.D.S., H. Rahner S.J., V. Schurr C.SS.R.) Rottenburg 1954. O. MENZINGER, "Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie", 1933. J. MICHL, "Der Weibessame Gen III, 15 in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung", en: *Biblica* 33 (1952) 371—401. V. A. MITCHELL, "The Mariology of S. John Damascène", Kirkwood (Mo.) 1930. A. MITTERER, "Parthenogenese und Theologie, en: *Theologie und Glaube* 45 (1955) 113—119. F. MORGOTT, "Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin", Freiburg 1878. E. NEUBERT, "Maria dans le dogme", 3. Aufl., Paris 1954. CH. NEUMANN, "The Virgin Mary in the works of St. Ambrose", Diss. Fribourg 1954. J. H. NEWMAN, "Die heilige Maria. Eine Apologie, übers. von H. Risch", 1911. M.-J. NICOLAS, "Le concept intégral de maternité divine", en: *Revue Thomiste* (1937) 59 ff. J. NIESSEN, "Die Mariologie des h. Hieronymus", Münster 1913. NILUS A.S.B., "De maternitate divina B. Mariae semper Virginis Nestorrii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini sententia", Romae 1946. D. NOGUES, "Mariologie de s. Bernard", 1935. J. ORTIZ DE URBINA, "La sviluppo della Mariologia nella patrologia orientale", en *Oriens Chr.* (1940) 40—82. A. PAGNAMETA, "La mariologia di S. Ambrogio", Mailand 1932. P. PALMER, "Mary in protestant theology and worship", en: *Theol. Stud.* XV (1954) 519—540. J. PATSCH, "Maria die Mutter des Herrn", Einsiedeln 1953. F. PELSTER, "Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Grossen", en: *Schol.* 30 (1955) 161—173. G. PHILIPS, "Chronique Mariologique", Ephem. Theol. Lovan. 30 (1954) 81—100. Idem, "Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?" Marianum 14 (1952) 1—48. G. PHILIPS - J. BITTREMIEUX, "Chronique de théologie mariale, en: *Ephem. theol. Lov.* 25 (1949) 97—109. ARM. PLESSIS, S.M.M., Manuale Mariologiae dogmaticae", Pont château 1942. A. PRZYBYLSKY, "De Mariologia S. Irenaei", Rom 1937. A. PUMMERER, "Maria in der Mystik", en: *Geist und Leben* 1 (1947) 53—71. F. QUIÉVREUX, "La maternité spirituelle de la Mère de Jésus dans saint Jean", en: *Suppl. Vie Spir.* 20 (1952) 101—134. RAGAZZINI, "La divina maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale", Roma 1949. H. RAHNER, "Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Theotokos", en: *Zeitschrift für kath. Theol.* (1935) 73 ff. G. M. ROSCHINI O.S.M., "Mariologia", Rom 1952. Idem, "La Madonna secondo la fede e la teologia", Rom 1953. Idem, "La Mariologia di San Tommaso", Rom 1950. Idem, "Il dottore mariano. Studio sulla dottrina mariana di S. Bernardo di Chiaravalle", 1953. Idem, "La marologia di s. Antonio da Padova", en: *Marianum* 8 (1946) 16—67. V. RUEF, "Die geistliche Mutterschaft Mariens nach Schrift und Tradition", Diss. Tübingen 1952. P. SALAVILLE, "Mariologie Byzantine. Mariologie latine médiévale", en: *Rev Et. Byz.* t. II (1953) 129—155. A. SALZER, "Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters mit Berücksichtigung der patristischen Literatur", Linz 1893. A. M. SANTONICOLA, "La maternità spirituale di Maria nella dottrina di Alfonso di Liguori", en: *Eph. Mar.* 3 (1953) 145—206. TH. SARTORY O.S.B., "Zeugin göttlicher Mysterien. Gedanken zu einer biblischen Mariologie", en: *Bened Monatsschr.* 30 (1954) 103—119. H. SCHAUF, "Der brennende Dornbusch. Vom Mariensymbol der Heiligen Schrift bei den Vätern", Paderborn 1940. M. J. SCHEE-

BEN, "Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearb von C. Feckes", 1936. R. SCHIMMELPFENNIG, "Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus", Paderborn 1952 A. SCHULTER, "Die Marienlehre des ausgehenden XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts, 1938. M. SCHUMPP, "Zur Mariologie des h. Johannes Damaszenus", en: *D. Thomas (Fr.)*, 1924, 222 ff. A. SCIPIONI, C.R.I.C., "Maria dalla quale nacque Gesù", Roma 1947. G. SÖLL, S.D.B., "Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte", en: *Theol Quartalschr.* 131 (1951) 163—188, 288—319—, 426—457. Idem, "Mariologie und Väterbeweis", en: *Trierer theol. Zeitschr.* 63 (1954) 232—242. Del mismo autor aparecerá en breve el fasc. mariológico en la Historia de los Dogmas que editan Schmaus, Geiselmann, H. Rahner, Grillmeier. TH. SOIRON, "Die Stellung Mariens im Heilswerk Christi", en: *Der kath. Gedanke* 9 (1936) 104—115. TH. SPASKY, "Die Gestalt der Gottesmutter in der russisch-orthodoxen Kirche", en: *Oekmun. Einheit* 2 (1951) 146—159. A. STEINMANN, "Die jungfräuliche Geburt des Herrn", Münster 1916. Idem, "Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte", Paderborn 1919. F. X. STEINMETZER, "Jesus der Jungfrauesohn und die altorientalische Mythe", 1917. Idem, "Empfangen vom Heiligen Geist", 1938; vgl. dazu J. SCHMID, en: *Theol. Revue* 37 (1938) 434/7. P. STRATER, "Das Herz unserer Mutter", 2. Aufl., Kevelaer 1953. Idem, "Katholische Marienkunde". Bd. I: Maria in der Offenbarung (Paderborn 1947) mit Beiträgen von: A. Bea, A. Merk, I. Ortiz de Urbina, H. Engberding, H. Rahner, Ph. Oppenheim, M. Müller, E. Böminghaus; Bd. II: Maria in der Glaubenswissenschaft (Paderborn 1947) mit Beiträgen von: C. Feckes, J. Beumer, A. Stolz, P. Sträter; Bd. III: Maria im Christenleben (Paderborn 1951) mit Beiträgen von P. Sträter, K. Vokinger, A. Freitag, E. Raitz von Frentz, D. Thalhammer, J. Beumer, R. Henggeler, F. Kastner, C. Feckes. J. B. TERRIEN, "La Mère de Dieu et la Mère des hommes", 4 Bde. 2. Aufl., Paris 1900. G. TOUSSARD, "Le premier — né de la Vierge chez S. Irénée et S. Hippolyte", en: *Revue des sc. relig.* (1932) 500 ff. S. TROMP, S. J., "Die Sendung Mariens und das Geheimnis der Kirche, Theologie und Glaube 43 (1953) 401—410. J. TYCIAK, "Magd und Königin, Gedanken zur Teilnahme Mariens am Heilswerk Christi", Freiburg 1951. Idem, "Mariengeheimnisse", Regensburg 1940. C. VAGAGGINI, O. S. B., "Maria nelle opere di Origene [Orientalia Christiana, Analecta, 131], Romae 1942. A. VONIER, "The Divine Motherhood", London 1921. I.-M. VOSTÉ, "De conceptione virginali Jesu Christi", en: *Angelicum* (1933) 193 ff. E. WALTER, "Maria die Mutter der Glaubenden", Freiburg 1949. Idem, "Die Mutter Maria", 1952. J. J. WEBER, "La Vièrge Marie dans le Nouveau Testament", Paris 1951. J. WEIGER, "Mutter des neuen und ewigen Bundes", Burg Rothenfels 1936. Idem, "Maria von Nazareth", München 1954. O. WEIGER, "Maria, die Mutter des Glaubens", 2 Aufl., 1952. H. WEISWEILER S. J., "Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas von Chalcedon", en: *Schol.* 28 (1953) 321—360,, 504—525.

II. Sobre la Inmaculada Concepción

J. M. ALONSO C. M. F., "El débito del pecado original en la Virgen. Reflexiones críticas", en: *Rev. esp. de teol.* 15 (1955) 67—95, 119—136. H. AMERI, "Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae conceptione tempore

concilii Basilensis", 1954. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA O. F. M., "La Inmaculada en la Escuela Lulista", en: *Estudios Franciscanos* 55 (1954) 171—194. Julien-Eymard D'ANGERS O. F. M. Cap., "L'immaculée Conception chez les écrivains capucins françaises du XVIIe siècle", en: *Franz. Stud.* 36 (1954) 420—437. ANTONIANUM, "Fasciculus 4", 1954 mit Beiträgen zur Immaculata-Lehre von M. Gozzo O. F. M., Ch. Sericoli O. F. M., Ae. Caggiano O. F. M., G. M. Allegra O. F. M., C. Balic O. F. M., M. Brlek O. F. M., D. Baldi O. F. M. X. M. LE BACHELET, "L'Immaculée Conception", 2 Bde., Paris 1903. Idem, en: *Dict. de théol. cath. VII* 845—1218. C. BALIC, O. F. M., "De regula fundamentali theologiae marianae Scotisticae", en: *Collectanea Franciscana Slavica*, t. 2, Acta secundi Congressus, Cracoviae 25—29. Ausg. 1937, Sibenici 1940. Idem, "De debito peccati originalis in S. Virgine Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus", Roma 1941. Idem, "Johannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. M. V.", Sibenici 1931. Idem, "Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa", Sibenici 1933. Idem, "Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis", Rom 1954. A. BALLERINI, "Sylloge monumentorum ad mysterium immaculatae conceptionis spectantium", 2 Bde., Rom 1854/1856. V. G. BERTELLI, "L'interpretazione mariologica del Protoevangelo (Gen. 3, 15) negli esegeti e teologi dopo la Bolla «Ineffabilis Deus» di Pio IX" (1884—1948), en: *Marianum* 13 (1951) 257—291. Idem, "Il senso mariologico e il senso letterale del Protoevangelo (Gen. 3, 15) dalla Bolla «Ineffabilis Deus» al 1948", en: *Marianum* 13 (1951) 369—396. D. BERTETTO, "Maria Immacolata. Il domma della concezione immacolata di Maria nel centenario della sua difinizione 1854", 1953. B. BINNEBESEL, "Die Stellung des Dominikanerordens zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel", Kallmünz 1934. J. B. BOSSUET, "Predigten zum Fest der Immakulata", übertr. von J. Günster, Paderborn 1954. J. BRINKTRINE, "Das Protoevangelium Gen 3, 15 und die Unbefleckte Empfängnis Mariens", en: *Theologie und Glauben* 44 (1954) 413—422. G. P. BUENO COUTO, "Doctrina Joannis Baconthorpe de Immaculata Conceptione", en: *Carmelus* 2 (1955) 54—84. CAPELLE, "La pensée de s. Augustin sur l'Immac. Conc.", en: *Rech. de théol. anc. et méd.* (1932) 361 ff. C. CATENA, "O.Carm. La dottrina immacolista negli autori carmelitani", en: *Carmelus* 2 (1955) 132—215. A. DENEFFE, "Deux questions médiévales concernant l'Immac. Conc.", en: *Rech. théol. anc. et m.* (1932) 401 ff. V. DOUCET, "P. I. Olivi et l'Immac. Conc.", en: *Arch. Franciscanum histor.* (1934) 560 ff. J. M. DOURCHE, "La Vierge toute-sainte", Brügge 1927. L. DREWNIAK, "Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit", Breslau 1934. A. DUFOURCQ, "Comment s'eveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux Ve et VIe siècles" (Études de Scyences religieuses, IV), Paris 1946. J. DUHR, "L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception", en: *Nouv. Rev. theol.* 73 (1951). C. FECKES, "Das Wachsen unseres Marienglaubens seit hundert Jahren", en: *Theol. u. Glaube* 44 (1954) 401—413. Idem, "Eadmer, Die Empfängnis der seligen Jungfrau". — G. FILOGRASSI S. J., "Il Dogma dell' Immacolata nell' enciclica «Fulgens corona»", en: *Gregorianum* 36 (1955) 3—20. F. DE FUENTERRABÍA O. F. M., "El Protoevangelio Gen 3, 15 a la luz de la Bula «Ineffabilis» y de la «Munificentissimus»", en: *Estudios Franciscanos* 55 (1954) 15—52. T. GALLUS S. J., "Interpretatio Mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum", Rom 1949. Idem, "Interpretatio Mariolo-

gica Protoevangelii posttridentina", Rom 1953. Idem, "Observationes ad «Novam proto-evangelii mariologicam interpretationem»", en: *Ephem. Mariol.* (1952) 425—437. R. GARRIGOU - LAGRANGE O. P., "La capacité de souffrir du péché en Marie Immaculée", en: *Ang.* 31 (1954) 352—357. M. GATTERER, "Die makellose Jungfrau", 1938. A. GESCÉ, "Le mystère de l'Immaculée Conception dans l'économie de la rédemption", en: *Coll. Mechliniensia* 39 (1954) 289—306. FR. GULIELMI Guarrae, fr. Ioannis Duns Scoti, fr. Petri Aureoli quastiones disputatae de immaculata conceptione B. M. V., Quaracchi 1904. R. M. HUBER O. F. M., "The Immaculate Conception in the western Church", en: *Misc. Francisc.* 54 (1954) 140—197. E. HUGON, "Marie pleine de grâce", 5. Aufl., Paris 1926. M. JUGIE, "S. Jean Damascène et l'Immac." en: *Bessarione* (1923) 1 ff. Idem, "L'Immaculée Conception dans l'Eglise Sainte et dans la Tradition Orientale", Rom 1952. G. JOUASSARD, "Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères depuis les origines jusqu'au Concile d'Ephese", en: *Bulletin de la Societé franc. d'Etudes mar.* 5 (1947). J. KAUP, "Duns Skotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckt Empfangenen", en: *Festschrift für M. Grabmann* (1935) 991 ff. B. A. MC. KENNA, "The Dogma of the Imm. Conception", Washington 1929. B. KLOPPENBURG O. F. M., "De relatione inter peccatum et mortem", Rom (Herder) 1951. K. KOSER O. F. M., "Die Immakulatalehre des Johannes Duns Scotus", en: *Franz. Stud.* 36 (1954) 337—384. L. KÖSTERS, "Maria die unbefleckt Empfangene", Regensburg 1904. Idem, "Empfängnis Mariae", en: *Lex. f. Th. u. Kirche III* 662/5 (con abundante Bibliografía). H. KRUSE, "Die Conceptio Immaculata auf dem Konzil von Trient", en: *Theologie und Glaube* 44 (1954) 161—185. H. LENNERZ, "Duae quaestiones de Bulla «Ineffabilis Deus»", en: *Gregorianum* 24 (1943) 347/68. E. LONGPRÉ, "Robert Grosseteste et l'Immac. Conc. Ebd." 550 f. E. LONGPRÉ O. F. M., "La Vièrge immaculée. Histoire et Doctrina". 2e éd., Paris 1945. P. J. LÓPEZ, "Concepción y nascencia de la Virgen", Introd. y notas de L. A. Getino, Madrid 1924. A. MARTINELLI O. F. M., "De primo instanti conceptionis B. V. Mariae", Rom 1950. R. MASSON O. P., "De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatores Bibliographia", en: *Ang.* 31 (1954) 358—406, 32 (1955) 52—82. MILDNER, "The Oxford Theologians of the Thirteenth Century and the Immaculate Conception", en: *Marianum* 2 (1940) 284—306. A. MITTERER, "Vom differentialen zum integralen Begriff der Unbefleckten Empfängnis Marias", en: *Zeitschr. für kath. Theol.* 76 (1954) 297—342. F. S. MUELLER, "S. Augustinus amicus an adversarius Immac. Conceptionis?: Miscellanea Augustiniana. II". Rom 1931. Idem, "Die Unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung", en: *Scholastik* 9 (1934) 161—201. Idem, "Die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Überlieferung", en: *Gregorianum* (1935) 74—96; 225—50; (1936) 82—115. M. MÜCKSHOFF O. F. M. Cap., "Die Immakulatalehre in der franziskanischen Theologie", en: *Franz. Stud.* 37 (1955) 273—284. J. ORTIZ DE URBINA, "Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada", en: *Estudios eclesiásticos* 28 (1954) 417—422. D. PALMIERI, "Tract. de peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu", 2 Aufl., Rom 1904. C. PASSAGLIA, "De immaculato Deiparae semper virginis conceptu", 3 Bde., Rom 1854. B. PRETE O. P., "I fondamenti biblici del dogma dell'Immacolata", en: *Sapienza* 7 (1954) 431—469. K. RAHNER, "Die Unbefleckte Empfängnis", en: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln (1954) 223—238. I. RIUDOR, "La concepción Inmaculada de María en la primera mitad del siglo XII", en: *Estudios eclesiásticos* 28

(1954) 445—472. G. ROSCHINI O. S. M., "Il dogma dell' Immacolata", 1953. A. DE ROSKOVANY, "B. Virgo Maria in suo conceptu immaculata", 9 Bde. Neutra 1860—1881. G. F. ROSSI C. M., "Quid senserit Angelicus Doctor S. Thomas de Immaculata Virginis Conceptione", Divus Thomas 57 (1954) 333—392. S. SALAVILLE, A. A., "La croyance et le culte de l'Immaculée Conception chez les Grecs et les Slaves au XVIII[e] siècle", en: *Marianum* 2 (1940) 114—144. 267—283. V. SARDI, "La solenne definizione. Atti e documenti", 2 Bde., Rom 1904/5. J. SAUER, "Unbefleckte Empfängnis in der Kunst", en: *Lex. f. Th. u. K. III Beiblatt zwischen* 664 *und* 665. A. SCHULTER, "Die Bedeutung Heinrichs von Gent für die Entfaltung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis", en: *Theol. Quartalschrift* 118 (1937) 312—40; 437—55 (Extracto de un trabajo más amplio, no-impreso, sobre la Mariología al final del siglo XIII al XIV). O. SEMMELROTH, "Die Unbefleckte Empfängnis als heilsökonomisches Zeichen", en: *Schol.* 29 (1954) 161—173. S. SOLA S. L., "La Inmaculada Concepción", Barcelona 1941. Idem, "Doctrina del doctor eximio y piadoso Francisco Suárez sobre la Concepción Inmaculada de María", en: *Estudios eclesiásticos* 28 (1954) 501—532. H. STORFF, "The Immaculata Conceptio", San Francisko 1925. A. WILMART, "Sur les fêtes de la Conception et de s. Anne", en: *Ephemerides Liturg.* (1928) 258 ff. A. B. WOLTER O. F. M., "The theology of the Immaculate Conception in the light of «Ineffabilis Deus»", en: *Mar. Stud.* 5 (1954) 19—72. B. M. XIBERTA O. CARM. "Joan Baconthorp i el dogma Concepción de Maria", en: *Estudis Franciscans* (1928) 89 ff. Idem, "De elementis doctrinalibus in controversia de Immaculata B. V. Mariae Conceptione", en: *Carmelus* 1 (1954) 199—235.

III. Sobre la Asunción, María y la Iglesia. Mediación y Distribución de las gracias.

K. ADAM, "Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel im Lichte der mariologischen Entwicklung", en: *Theol. Quartalschr.* 130 (150) 257—295. G. ALASTRUEY, "La SS Vergine Maria, Trattado di mariologia per sacerdoti e per laici 1—2, 1952. ALONSO, "De B. M. V. actuali mediatione in Eucaristia", en: *Ephem. Mar.* 2 (1952). B. ALTAUER. "Zur Frage Definibilität der Assumptio B. M. V.", en: *Theol. Revue* 44 (1948), 45 (1949), 46 (1950). R. ANGERMAIER, "Predigt zum Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel", München 1950. Anonymus Tractatus de Immortalitate Beatae Virginis Mariae ed C. Balic (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae, 3), Rom. 1948. ASSOMPTION DE MARIE. "Bulletin de la Société Française d'Études Mariales", Paris 1949 (Beiträge von Cl. Dillenschneider C. SS. R., R. P. Rondet S. J., M. Jouassard, Dom Frenaud O. S. B.). P. AUBRON, "La médiation universelle de la St. Vierge", en: *Nouv. Rev. Théol.* 1938. J. AUER, "Salve Regina, Regina mundi", Geist und Leben 27 (1954) 328—345. C. BACKES, "Maria und die Kirche", en: *Trierer theol. Zeitschr.* 64 (1955) 1—10. C. BALIC, O. F. M., "Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter", en: *Wissenschaft und Weisheit* (1937) 1 ff. Idem, "Vom Tode und von der Himmelfahrt Mariae. Bemerkungen und Texte zur Lehre der scholastischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts", en: *Wissenschaft und Weisheit* (1938) 183 ff. Idem, "Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis. Pars prior. Ex aetate ante

Concilium Tridentinum" (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae, 1), Rom 1948. Idem, "Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis", Romae 1950. Idem, "De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum", Rom 1945. Idem, "De Corporali morte deiparae", Rom 1950. Idem, "Il contributo dei Frati Minori al movimento mariologico moderno", Rom 1950. De importancia primordial son las Colecciones editadas por Balic: Bibliotheca Maria Medii Aevi operibus mariologicis critice edendis et disquisitionibus scientificis peragendis (seis 1935).—Bibliotheca Immaculatae Conceptionis (seit 1945). — Bibliotheca Assumptionis Beatae Mariae Virginis (seit 1945) — Bibliotheca Mediatienis Beatae Mariae Virginis (seit 1945). — Bibliotheca Mariana Moderni aevi (seit 1945). — H. U. v. BALTHASAR, "Augustinus. Das Antlitz der Kirche", Einsiedeln 1955. H. BARRÉ, "La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles", en: *Rech. de Science Rel.* 1939. Idem, "La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150", en: *Bulletin de la Société française d'Études mariales* 7 (1949). B. BARTMANN, "War Christus ein Gegner des Marienkultus?", Freiburg 1909. AL. BAUMANN, "Maria mater nostra spiritualis. Eine theol. Unters. über die geistige Mutterschaft Mariens in den Ausserungen der Päpste vom Tridentinum bis heute", Brixen 1948. J. BELLAMY, "Assomption", en: *Dit. Théol. Cath. I*, 2127—2140. J. BEUMER S. J., "Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella", Münchener Theologische Zeitschrift 5 (1954) 48—61. Idem, "Die marianische Deutung des Hohenliedes in der Frühscholastik", en: *Zeitschr. für Kath. Theol.* 76 (1954) 411—439. J. BERGMANN, "Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem heiligen Kirchenlehrer Albertus Magnus", 1936. Barth. BEVERINI O. M. D., "De corporali morte Deiparae", Rom 1950. J. M. BITTREMIEUX, "De méditatione universali B. M. V.", Brügge 1926. H. BORZI, "Maria hominum corredemptrix", Brügge 1931. J. M. BOVER, "Maria Mediatrix", en: *Ephem Theol. Lovan.* (1929) 439 ff. Idem, "Deiparae Virginis consensus, corredemptionis ac mediationis fundamentum", Madriti 1942. Idem, "María Mediadora universal, o Soteriología Mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos", Madrid 1946. Idem, "La Asunción de María", Madrid 1947. J. BRINKTRINE, "Die feierliche Definition der leiblichen Aufnahme der allerseligsten Jungfrau", 1950. E. CAMPANA, "Maria nel Dogma Cattolico", 2 Bde., ed. 4, Roma-Torino 1936. A. CAMPANALE, "La mediatrice universale di tutte le grazie", Venedig 1933. B. CAPELLE O. S. B., "La Fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique", en: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 3 (1926) 33—45. Idem, "Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique", en: *Recherches de Theologie ancienne et médiévale* 12 (1940) 209—235. L. CARLI, "La morte e l'Assunzione di Maria Santissima nelle omelie Greche dei secoli VII—VIII", Rom 1941. J. B. CAROL, O. F. M., "De Corredemptione Beatae Virginis Mariae", Rom 1950. Idem, "The Blessed Virgin's Co-Redemption Vindicated", Quaracchi 1937. Idem, "Romanorum Pontificum doctrina de B. V. corredemptrice", en: *Marianum* 9 (1947) 161—183. Idem, "Testimonia saeculi XVIII de Beata Virgine corredemptrice", en: *Marianum* 9 (1947) 37—63. Idem, "Episcopatus catholicus et b. Virginis Co-redemptio", en: *Ephemerides Theol. Lov.* 16 (1939) 801—828. P. CATTIN O. P.-H. TH. CONUS O. P., "übers. von A. Rohrbasser. Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.", Freiburg-Schweiz, 1953. F. CAYRÉ, "Les premiers témoignages partistiques sur la doctrine de l'Assomption", en: *L'année théologique* 9 (1948) 145—155. J. MAC CARTHY, "The Universal Mediation of the Blessed Virgin",

en: *Irish Eccl. Record* (1938) II, 131 ff. F. CAVALLERA, "Une Somme sur l'Assomption", en: *Bull. Eccl.* (1947) 157—165. Idem, "A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption", en: *Bulletin Littérature Ecclésiastique* 27 (1946) 97—116. C. CHEVALIER, "La Mariologie de S. Jean Damascène (Orientalia Christiana Analecta 109)", Roma 1936. Idem, "Les Trilogies homilétiques dans l'élaboration des fêtes mariales", 650—850, en: *Gregorianum* 18 (1937) 361—378. H. COATHALEM S. J., "Le parallelisme entre la sainte Vièrge et l'église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle", Romae 1954. C. COLOMBO, "La Regalità della Madonna. Lo stato attuale della questio", en: *Scuola Catt.* 82 (1954) 487—497. E. COMMER, "Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt", Wien 1904. R. V. O'CONNELL, "Our Lady Mediatrix of all Graces", Baltimore 1926. Y. M. J. CONGAR O. P., "Marie et l'église dans la pensée patristique", en: *Rev. des sciences Philosophiques et théologiques* 38 (1954) 3—38. Idem, "Le Christ, Marie et l'église, Pour le quinzieme centenaire du Concil de Chalcedoine", Paris 1952. J. COPPENS, "La Définibilité de l'assomption", 2 ed., Bruxelles 1947. FR. DANDER S. J., "Summarium tractatus dogmatici de Matre socia Salvatoris", 1952. Das neue Mariendogma, Teil 1—2. Herausgeg. von F. Heiler, Basel 1951. K. DELEHAYE, "Maria-Typus der Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Väterlehre über Maria", en: *Wissenschaft und Weisheit* 5 (1949) 79—92. A. DENEFFE, "Über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä", en: *Scholastik* (1926) 161 ff. 579 ff. (1928) 190 ff. Idem, "Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubenssatz?", en: *Scholastik* 3 (1928) 190—218. Idem, "Maria, die Mittlerin aller Gnaden", en: *Scholastik* 4 (1929) 321—351. Idem, Maria, die Mittlerin aller Gnaden, Innsbruck", 1934. M. M. DESMARAIS, "S. Albert le Grand, docteur de la médiation mariale", Paris 1935. H. DERCKX, "Die Muttergottes, die Erfüllung des Weibes der Uroffenbarung", Paderborn 1923. DIELEIBLICHE HIMMELFAHRT MARIENS, "Theologische Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge, herausgeg. von Professoren der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen", Frankfurt 1950. CL. DILLENSCHNEIDER C. SS. R., "Le problème du comérite médiateur de la Vièrge", Auxerre 1936. Idem, "Le Mystère de la Corédemption mariale", Paris 1951. Idem, "Le mérite médiateur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice". Haguenau (Bas-Rhin) 1947. Idem, "Pour une corédemption mariale bien complise", Rom 1949. Idem, "Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial", 1954. JOS. DILLERSBERGER, "Das neue Wort über Maria. Die Stellung Marias in der Heilsordnung nach «Mystici corporis» Pius XII", Salzburg 1947. A. M. DUBARLE, "Les fondements bibliques du titre Marial de Nouvelle Eve", en: *Mélanges Lebreton I* (1950). Echi et commenti della proclamazione del domma dell'assunzione, Roma 1954, mit Beiträgen von: J. Dám O. F. M., P. Parente, G. Filograssi S. J., R. Spiazzi O. P., A. Bea S. J. J. ERNST, "Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariae", en: *Theol. prakt. Quartalschr.* 74 (1921) 381—389. O. FALLER, "De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V.", Romae 1946. M. FAVIER, "L'Assomption corporelle de la Mère de Dieu", Paris 1926. C. FECKES, "Das Fundamentalprinzip der Mariologie. Ein Beitrag zu ihrem organischen Aufbau", en: *Scientia Sacra. Theologische Festgabe für Kardinal Schulte*, 252—276. C. FECKES, "Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. (Mit Beiträgen von K. Schwerdet S. C. J., J. Michl, K. Wennemer S. J., G. Söll S. D. B. P. Krüger, J. Huhn. F. Hofmann, L. Scheffczyk, A. Fries C. SS. R., M. D. Koster O. P., M. Müller O. F. M., M. Kückshoff O. F. M., G. Englhardt,

Chr. Oomen C. SS. R., H. J. Brosch, J. Wittkemper M. S. C., H. M. Köster S. A. C., O. Semmelroth S. J., R. Graber.) J. FILOGRASSI S. J., "Pius Papae XII. Constitutio Apostolica «Munificentissimus Deus»", Rom 1951. Idem, "Traditio divino-apostolica et assumptio B. V. M."; en: *Gregorianum* 30 (1949) 443—489. Idem, "Theologia catholica et assumptio B. V. M.", en: *Gregorianum* 31 (1950) 323—360. L. DI FONZO, "Doctrina Bonaventurae de universali mediatione B. Virginis Mariae", 1938. T. GALLUS S. J., "La vergine immortale", Roma 1949. Idem, "Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem", en: *Divus Thomas Piac.* 51 (1948) 113—135. Idem, "Ad principium materiale redemptionis obiectivae", en: *Divus Thom.* 57 (1954) 230—261. J. GALOT S. J., "Le problème de la mort de Marie", en: *Nouv. Rev. Théol.* 76 (1954) 1028—1043. G. GARCÉS, "Mater Corredemptrix", Turin 1940. N. GARCIA GARCES, "Mater Corredemptrix", Rom 1940. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., "La définibilité de l'Assomption", en: *Divus Thomas* (Piacenza) 24 (1947) 81—86. J. R. GEISELMANN, "Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel", Geist und Leben 24 (1951) 356—380. G. GIAMBERARDINI O. F. M., "La mediazione di Maria nella Chiesa egiziana", Cairo 1952. W. GOOSSENS, "De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam", Paris 1939. M. GORDILLA, "La Asunción de María en la Iglesia española" (siglos 7—11), Madrid 1922. P. GORDILLO S. J., "La Mediazione die Maria Vergine nella teologia bizantina", en: *Rev. Et. Byz. t. II* (1953) 120—128. R. GRABER, "Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren", Würzburg 1954. M. GRABMANN, "Die Lhere des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk", 1903. R. GROSCHE, "Zur theologischen Anthropologie", en: *Pilgernde Kirche* (1938). L. J. DE GRUYTER, "De B. Maria Regina's Hertogenbosch" 1934. GUALTERI CANCELLARII ET BARTHOLOMAEI DE BONONIA O.F.M., "Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae", Münster 1952. GUTACHTEN, "Evangelisches, zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens", München 1950. FR. HEILER, "Assumptio. Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias", en: *Theol. Literaturzeitung* 79 (1954) 1—48. W. HENTRICH S. J., "De definibilitate assumptionis beatae Mariae Virginis", Rom 1949. Idem, "Die assumptionistische Bewegung unserer Tage unter den Theologen und im Seelsorgeklerus", en: *Anima* 4 (1949) 374—379. W. HENTRICH - W. DE MOOS, "Petitiones de assumptione corporali Beatae Virginis Marie in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae", Rom 1947. R. J. HESBERT - E. BERTRAUD, "L'Assomption de Notre Dame", Tom. I des origines au XVI[e] siècle, Paris 1952. P. HITZ, "Maria und unser Heil", Limburg 1951. FR. HOFMAN, "Marias Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus", en: *M. Reding, Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschr. für K. Adam*, 1952. P. H. HOLSTEIN, "Marie et l'Église chez les Pères anténicéens", en: *Études Mariales, Bulletin de la Société française d'Études Mariales* 9 (1951). A. M. JANSSENS, "De glorificatione corporali B. M. Virginis", en: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 8 (1931) 437—445. Idem, "De cooperatione inmediata Matris Redemptoris ad redemtionem obiectivam", ebda 16 (1939) 829—833. Idem, "La mort de la Vièrge", en: *Divus Thomas (Plac.)* 8 (1931) 516—523. M. JUGIE A.A., "Le homelies de S. Germain de Constantinople sur la Dormition de la S. Vièrge", en: *Echos d'Orient* 16 (1913) 219—221. Idem, "La vie et les œuvres de Jean de Thessalonique. Son témoignage sur les origines de la fête de l'Assomtiom", en: *Echos d'Orient* 21 (1922) 293—307. Idem, "Analyse du discours de Jean de Thessalonique sur la Dormition de la S. Vièrge", en: *Echos d'Orient* 22

(1923) 385—397. Idem, "La mort et l'Assomption de la S. Vièrge dans la tradition dans cinq premiers siècles", en: *Echos d'Orient* 25 (1926) 5—20; 127—143; 281—307. Idem, "Le récit de l'Histoire Euthymiaque sur la mort et l'Assomption de la S. Vièrge", en: *Echos d'Orient* 25 (1926) 385—392. Idem, "La doctrina mariale de Saint Théodore Studite", en: *Echos d'Orient* 25 (1926) 421—427. Idem, "Réponse à la critique de M. Cavallera", en: *Echos d'Orient* 26 (1927) 18—23. Idem, "La littérature apocryphe sur la mort et l'Assomption de Marie à partir de la seconde moitié du VI siècle", en: *Echos d'Orient* 29 (1930) 265—295. Idem, "Definition du Dogme de l'Assomption. Année Théol." (1951) 97—116. Idem, "La mort et l'Assomption de la Sainte Vièrge (Studi e testi 114)", Rom 1944. K. JÜSSEN, "Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens", en: *Festchr. für C. Gröber*, Karlsruhe 1948. J. KEUPPENS, "Mariologiae Compendium", 2. Aufl. 1947. K. KIRCHHOFF, "Die Osskirche betet. Hymnen aus des Tagzeiten der byzantinischen Kirche, 1934—1937. G. KOEPGEN, "Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens in ökumenischer Sicht", en: *Gloria Dei* 5 (1950/51) 1—9. L. B. KOLLER O.P., "La définibilité dogmatique de l'Assomption", Fribourg (S.), 1946. AD. KOLPING, "Bemerkungen zur theologischen Erkenntnismethode anlasslich der Artikelserie von B. Altaner über die Definibilität der Assumptio B. M. V.", 1950. CH. DE KONINCK, "La piété du Fils, Études sur l'Assomptio", Quebec 1945. Idem, "La mort et l'assomption de la Sainte Vièrge", en: *Laval theologique et Philosophique* 8 (1952) 8—86. Cs. KOPP. "Das Mariengrab in Jerusalem", en: *Theologie und Glauben* 45 (1955). M. D. KOSTER, "Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn", Heidelberg 1950. Idem, "Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens", en: *Die neue Ordnung* 2 (1948) 60—85. H. M. KÖSTER, "De Magd des Herrn", 2. Aufl., Limburg 1954. Idem, "Unes Mediator", 2. Aufl. 1955. Idem, "Das theologische Gewissen und die marianische Frage. Beobachtungen und Bemerkungen", en: *Theologie und Glaube* 40 (1950) 393—422. ABTEI MARIA LAACH, "Maria in der Kirche. Väterwort und Gotteslob", Rogensburg 1955. M. LAIS. "Die theologischen Grundlagen für die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel", Dillingen 1953. A. M. LANDGRAF, "Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfart Mariens", en: *Zeitschr. f. kath. Th.* 69 (1947) 345—353. R. LAURENTIN, "Le tritre de Corédemtrice", Marianum 13 (1951) 369—452. Idem, "Marie l'Eglise et le sacerdoce", 2 Bde., Paris 1952/53. H. LAUSBERG, "Zur literarischen Gestaltung des Transitus Beatae Mariae", en: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, München-Freiburg 1953, 25—49. C. LEFEBUE O.S.B., "Le rôle de la Sainte Vierge dans le Mystère du Christ et de son Eglise", Niolet 1954. H. LENNERZ S.J., "Maria-Ecclesia", en: *Gregorianum* 35 (1954) 90—98. Idem, "De cooperationes B. V. in ipso opere redemptionis", en: *Gregor.* 28 (1947) 29 (1948). Idem, "De beata Virgine", 3 Aufl., Rom 1939 M. LLAMERA O.P., "La maternidad y la Asunción de María", en: *Ciencia Tomista* 77 (1950). H. DE LUBAC, "Betrachtung über die Kirche", Graz 1954. Marie et l'eglise, III. "Études mariales", Paris 1954. BEITRAGE VON R. LAURENTIN, A. M. HENRY O.P., J. F. BONNEFOY O.F.M., C. DILLENSCHNEIDER C.SS.R., T. KOEHLER S.M., M. J. NICOLAS O.P. MARIENDOGMA, "Das neue im la definition de l'Assomption", en: *Revue Thomiste* 58 (1950). A. NOYON, "Marie licht der Geschichte und im Urteil der Okumene", en: *Okum. Einheit* 2 (1950). Mariologia Tom. I—III, secunda editio, Romae 1945/1948. G. G. MEERSSEMAN O. P., "Virgo a doctoribus praetitulata", "Die marianischen Litaneien als dogmengeschichtliche Quelle', en: *Freib. Zeitschr.*

für Phil. u. Theol. 1 (1954) 1929—178. H. MÜHLEN, "Der Personalcharakter" Mariens nach J. M. Scheeben. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie", en: *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954) 191—213. A. MÜLLER, "Ecclesia-Maria", 2. Aufl., Fribourg 1955. Idem, "Un die Grundlagen der Mariologie", Div. Thomas Frib. 29 (1951) 385—401. R. MURPHY, "De Cantico Canticorum et Virgine Maria", en: *Carmelus I* (1954) 18—21. E. M. NEUBERT, "Marie et notre Sacerdoce", Paris 1952. J. M. NICOLAS, "Le concept intégral de maternité divine", en: *Revue Thomiste* 42 (1937). NICOLAS-LABOURDETTE, "La Definitio de l'Assomption", en: *Revue Thomiste* 58 (1950). A. NOYON, "Marie (Assomption de)", en: *Dict. Foi Cath.* C. OGGIONI, "Il problema della corredenzione di Maria Ssma", en: *Scuola Catt.* 82 (1954) 3—28. PEINADOR, "De argumento scripturistico en Mariologia", en: *Ephem. Mar.* 1 (1951). CHR. PESCH, "Die sel. Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden", Freiburg 1923. Petitiones de Assumptiones corporea b. V. M. in coelum definienda ad S. Sedem delatae", 2 Bde., Vaticam 1942. C. PIANA, "Assumptio beatae Virginis Mariae apud sciptores saeculi XIII", 1942. J. PINSK, "Maria im Missale Romanum, 1954. PIROT-HEIDERT, "Assomption", en: "Dict. de la Bible", Suppl. I, 644—664: A. PLESSIS, "Manuel de mariologie dogmatique. (Adaptation, de l'edit. française), Monsfort-sur-Meu, Ille-et-Vilaine, Séminaire des missions (1947). L. PORRA, "Regina o la regalità della Madonna", Padua 1927. G. QUADRIO S.D.B., "Il trattato "De Assumptione Beatae Mariae Virginis" dello Pseudo-Agostino e il suo influsso teologia assunzionistica latina, Analecta Gregoriana 52 (1951). K. RHANER S. J., "Probleme heutiger Mariologie", en: *Aus der Theologise der Zeit, hrsg. von G. Söhngen im Auftrage der Theol. Fakultät München,* Regensburg 1948, 85—113. H. RAHNER, "Maria und die Kirche", Innsbruck 1951. M. REINISCH, "Ei neuer Transitus Mariae des Pseudo-Melito", Diss. München 1954. P. RENAUDIN, "La définition dogmatique de l'assomption", Angers 1900. Idem, "La doctrine de l'Assomtion de la T. S. Vièrge." Sa definibilité comme dogme de foi divine catholique, Paris 1912. J. RIVIERE, "Questons mariales d'actualité", en: *Revue des Sciences Religieuses* 12 (1932) 77—89. Idem, "Le plus vieux Trasitus latin et son dérivé grec", en: *Recherches de Téologie ancienne et médiévale* 8 (1936) 5—23. R. J. DE BOO, "Regina in Coelum assumpta. Les rapports etre l'Assomtion et la Royaute de Marie", Nicolet 1952. JOH. SCHMID C.P., "Das unbefleckte Herz Mariens", Freiburg (Schweiz) 1948. G. SCHÜCKLER, "Maria im Geheimnis der Kirche. Zur Mariologie der Kirchenväter", Köln (Wort und Werk) 1955. F. H. SCHÜTH, "Mediatrix", Innsbruck 1925. W. SEBASTIAN O.F.M., "De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice doctrina franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730", Rom 1952. Idem, "De B. Virgine Maria universali gratiarum mediatrice. Doctrina Franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730", 1952. H. SEILER, "Corredemptriz. Theol. Studie zur Lehre der letzen Pápste über die Miterlöserschaft Mariens", Rom. 1939. O. SEMMELROTH, "Urblid der Kirche", 2. Aufl., Würzburg 1950. Idem, "Maria oder Christu?", Frankfurt 1954. Idem, "Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökmenischen Gespräch", Würzburg 1951. G. SMITH, "Mary's Part in Our Redemption", London 1938. Idem, "Die Stellung Mariens im Erlösugswerk Christi. Aus d. Engl. übertr. v. B. Erasmi", Paderborn 1947. E. STAKEMIER, "Das Dogma von de Himmelfahrt Mariens", Paderborn, 1951. W. STRASSER, "Kirche und Marienverehrung", Innsbruck 1924. P. STRATER, "De modalite corredemptionis s. Mariae V.", en: *Gregorianum* 28 (1947) 293—336. J. TERNUS, "Der gegenwärtige

Stand der Assumptafrage", Regensburg 1948. J. B. TERRIEN, "La Mère de Dieu et la Mère des Hommes", Paris 1902. E. THÉORET, "La médiation Mariale dans l'Ecole Française", Paris 1940. A. TONDINI, "Le encicliche Mariane", 2. Aufl., Rom 1954. J. DE TONQUÉDEC S. J., "Cunctas haereses sola interemisti", en: *Nouv. Rev. Theol.* 76 (1954) 858—862. S. TROMP. "Corpus Christi quod est ecclesia I.", Rom 1937. Idem, "Marias Königtum", en: *Meitschrift für Aszetik und Mystik* (1938) 47 ff. Idem, "Begrip en wezen van het koningschap in het algemeen. Idem, "Theologische Verklaring van Maria's koningschap. Vorträge auf den Mariale Dagen", Tongerloo 1934. J. TYCIAK, "Magd und Köning. Gedanken zur Teilnahme Marias am Heilswerk Christi", Freiburg 1950. UBALD VON ST. LEONHARD, "Maria die Gehilfin des Erlösers in der Theologie des 19. Jahrhunderts", en: *Coll. Franc.* 24 (1954) 5—82; 241—284. H. VOLK, "Das neue Mariendogma", Münster 1951. Idem, "Christus und Maria", Münster 1955. A. WALZ. O. P., "De corde Mariae testes dominicani", en: *Ang.* 31 (1954) 307—351. A. WENGER, "L'Assomption de la T. S. Vièrge dans la tradition Byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle", Paris 1955. K. WIERDERKEHR, "Die leibliche Aufnahmeder allersel. Jungfrau Maria in den Himmel", Einsieldeln 1928. R. WINCH AND V. BENNET, "The Assumption of Our Lady and Catholic Theology", London 1950. E. ZEITLER, "Die Herz-Mariae-Weltweihe. Dogmatisch-zeitgeschichtliche Schau", Kaldenkirchen 1954. E. ZOLLI, "Da Eva a Maria", Roma 1954.

NOTA SOBRE FUENTES BIBLIOGRAFICAS DE LA MARIOLOGIA ESPAÑOLA EN LOS ULTIMOS TREINTA AÑOS

El título de esta Nota determina bien sus límites y su intención. No se trata de una Bibliografía completa mariológica española. Esta ocuparía por sí sola más páginas que las dedicadas al vol. de Schmaus. Intentamos advertir al lector que, en la bibliografía dada por Schmaus, faltan innumerables títulos españoles; y queremos orientarle para encontrar esos títulos con relativa facilidad. Para ello le proporcionamos las fuentes principales a donde debían acudir quienes deseen una información más completa.

Nos hemos reducido intencionadamente a los últimos treinta años, que son los abarcados por la bibliografía dada por Schmaus; y que por lo demás son los que representan el florecimiento de la Mariología de nuestros días.

Hacemos dos apartados: uno para las fuentes bibliográfico-mariológicas específicamente españolas; otro para las principales fuentes bibliográfico-mariológicas no específicamente españolas, pero que conviene tener en cuenta para una más perfecta información.

I. *Fuentes específicamente españolas.*

1. "Analecta Sacra Tarraconensia." (Barcelona, 1925.) Desde su vol. 4 (1928) págs. 1-96, publica periódicamente una bibliografía hispánica de ciencias histórico-eclesiásticas, una de cuyas secciones es "teología", en la que comprende las publicaciones mariológicas.
2. "Congresos" (diversas Crónicas). Cfr. infra *Sánchez Beato.*

3. "Estudios Marianos." (Madrid, 1941.) Organo de la Sociedad Mariológica Española. (Aunque no constituye propiamente una "fuente", es imprescindible para conocer el movimiento mariológico español contemporáneo.)
4. "Estudios Eclesiásticos." (Madrid, 1946.) Al especializarse en temas teológicos emprende una Bibliografía hispánica utilísima que comprende también la Mariología.
5. *Sánchez Beato C., I. T.* "Movimiento mariológico español en el siglo xx." En Est. Mar. 10 (1950) 193-223. Aunque con notables omisiones, es un trabajo utilísimo para un primer contacto con las fuentes.
6. "Manresa." (Barcelona. Madrid, 1949.) Desde 1949 ha comenzado una Bibliografía española e hispano-americana de ascética y mística, uno de cuyos títulos es "Devoción a la Virgen María".

II. *Fuentes no específicamente españolas.*

1. "Marianum." (Roma, 1938.) Desde su fundación ha cuidado mucho la Bibliografía mariológica.
2. "Collectanea Franciscana." (Roma, 1940.) Tiene una sección dedicada a Bibliografía mariológica franciscana.
3. "Freib. Zeitschrift für Phil. Theol." (Friburgo, 1954.) Tiene sección especial para Mariología.
4. "Ephemerides Mariologicae." (Madrid, 1950.) Sección especial de Bibliografía mariológica.
5. "Bíblica." (Roma, 1919.) Sección especial de Mariología bíblica.
6. "Ephemerides Theol. Lovanienses." (Lovaina, 1924.) Sección especial de Mariología.

INDICE DE AUTORES*

A

Aarón, *5*, 15; *10*, 5.
Abraham, *1*, 1; *2*, 13; *3*, 3; *4*, 5; *5*, 4; *5*, 6; *5*, 10; *5*, 13; *5*, 15; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 8; *9*, 7; *9*, 11; *10*, 5; *10*, 7.
Acaz, *4*, 5; *4*, 8.
Adam, *3*, 1; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9; *4*, 11; *4*, 14; *5*, 10; *5*, 13; *6*, 2; *6*, 5; *8*, 2; *8*, 3; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 11.
Adrián, *7*, 8.
Agar, *5*, 15.
Agatón, San, Papa, *3*, 4; *10*, 11.
Alano de Insulis, *8*, 12; *8*, 14.
Alberto Magno, San, *6*, 7; *7*, 8; *8*, 15; *9*, 15.
Alejandro VII, *6*, 4.
Alejandro VIII, *6*, 4.
Alejandro de Alejandría, *3*, 4.
Alejandro de Hales, *6*, 7.
Algerio de Abbatisvilla, *8*, 14.
Alcuíno, *3*, 4.
Alfonso de Ligorio, San, *10*, 8; *10*, 11.
Altaner, B., *2*, 28; *7*, 8.
Ambrosio, San, *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 4; *4*, 7; *4*, 9; *4*, 10; *4*, 11; *4*, 14; *5*, 13; *5*, 18; *6*, 1; *6*, 5; *6*, 6; *6*, 7; *6*, 9; *7*, 1; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 8; *8*, 11; *8*, 14; *8*, 15; *9*, 15.
Ambrosio Autperto, *8*, 12; *8*, 13.
Amfiloquio de Olimpo, *5*, 15; *6*, 6.
Anastasio, *3*, 2; *8*, 13.
Andrés, *2*, 29.
Andrés de Creta, *3*, 4; *7*, 8; *10*, 11.
Ana, Madre de María, *6*, 5.
Ana, Madre de Samuel, *5*, 18.
Anselmo de Canterbury, *4*, 11; *6*, 7; *9*, 14; *10*, 8.
Apolinar de Laodicea, *3*, 4.
Arquelao, *8*, 10.
Arístides, *3*, 4.
Arrio, *3*, 2; *3*, 4.
Asmussen, *4*, 5; *9*, 20.
Atanasio, *2*, 2; *2*, 29; *3*, 4; *4*, 10; *6*, 2; *6*, 7; *9*, 5.
Atico de Constantinopla, *3*, 4.
Agustín, San, *2*, 2; *2*, 29; *3*, 3; *3*,

* Los números en cursiva hacen referencia a los parágrafos.

4; *4*, 6; *4*, 9; *4*, 11; *4*, 13; *4*, 14; *5*, 13; *5*, 19; *6*, 7; *6*, 9; *7*, 9; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 13; *8*, 15; *9*, 2; *9*, 5; *9*, 14; *9*, 16; *10*, 10.
Augusto Emperador, *4*, 5; *4*, 8.

B

Bacht, *3*, 2.
Baltasar, H. U., de, *3*, 3; *6*, 9; *8*, 15.
Bardenhewer O., *2*, 28; *5*, 11; *7*, 8.
Barth, K., *3*, 4.
Bartman, B., *9*, 15.
Basilio, *3*, 4; *4*, 9; *5*, 15; *6*, 7; *8*, 10.
Bayo, *6*, 4.
Beda el Venerable, *6*, 7; *8*, 13; *8*, 15; *9*, 2.
Belarmino, *8*, 14.
Benedicto XII, *2*, 6.
Benedicto XV, *2*, 11; *10*, 3.
Berengosus, *8*, 12.
Bernardino de Sena, *10*, 11.
Bernardo de Claraval, *6*, 7; *8*, 11; *8*, 14; *9*, 2; *10*, 6; *10*, 8.
Billot, *7*, 10; *9*, 15.
Bittremiex, *9*, 15.
Bonifacio VIII, *9*, 12.
Bonoso de Sárdica, *3*, 4.
Bonucci, *2*, 11.
Bruno de Sgni, *6*, 9; *8*, 14.
Buenaventura, *6*, 7; *7*, 8; *8*, 13; *9*, 10; *10*, 8.
Buxbaum, G., *8*, 11.

C

Canisio, *2*, 11; *7*, 8.
Carlomagno, *7*, 8.
Cayetano, *4*, 6.
Cattin, P., *6*, 4; *7*, 3.
Celestino, Papa, *3*, 4.
Cirilo de Alejandría, *3*, 2; *3*, 4; *4*, 9; *5*, 13; *8*, 14.
Cirilo de Jerusalén, *2*, 29; *8*, 11.
Cirilonas, *8*, 11.
Clemente de Alejandría, *2*, 29; *4*, 9; *5*, 8; *8*, 13.
Commer, E., *10*, 10.
Congar, M. J., *9*, 15.
Constantino Emperador, *6*, 7.
Contenson, *10*, 8.
Conus, H. Th., *6*, 4; *7*, 3.
Cramer, A., *10*, 11.
Crisólogo, *4*, 13; *10*, 11.
Crisóstomo, *3*, 4; *8*, 12.

D

Dámaso I, *2*, 29; *3*, 4.
David, *2*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *5*, 4; *5*, 6; *5*, 10; *5*, 17; *9*, 7; *10*, 11.
Debora, *5*, 15.
Delling, G., *4*, 8.
Denffe, A., *2*, 6; *9*, 15.
Dibelius, *1*, II; *5*, 17.
Dídimo el Ciego, *8*, 14.
Diekman, *2*, 6.
Dieckam, *7*, 7; *9*, 15.
Dillenschneider, *9*, 15; *9*, 19.
Diodoro, *8*, 15.
Dionisio el Cartujano, *8*, 14.
Dióscoro de Alejandría, *3*, 2.
Dölger, *3*, 4; *4*, 13.
Driedo, *2*, 11.
Dubarle, *2*, 11.

E

Eadmero, *6*, 6; *9*, 2.
Ebión, *4*, 9.
Eck, *2*, 11.
Efrén el Sirio, *3*, *4*; *4*, 9; *5*, 13; *6*, 7; *8*, 7; *8*, 14; *10*, 11.
Elías, *7*, 8.
Elipacdo de Toledo, *3*, 2.
Enoc, *7*, 8.
Epifanio de Salamina, *3*, 2; *4*, 10; *5*, 15; *5*, 19; *6*, 7; *7*, 8; *8*, 3; *8*, 11; *10*, 11.
— Pseudo-Epifanio, *4*, 9.
Esquilo, *5*, 8.
Esteban, *6*, 6; *10*, 5.
Ester, *5*, 15.
Eusebio de Cesárea, *8*, 13.
Eusebio el Galo, *8*, 15.
Eustacio, *8*, 15.
Eutiques, *3*, 2; *3*, 4.
Eva, *3*, 4; *5*, 15; *8*, 2; *8*, 3; *8*, 4.

Exuperio de Tolosa, *2*, 29.
Ezequías, *4*, 8.
Ezequiel, *8*, 14.

F

Faller, O., *7*, 8.
Feckes, C., *6*, 7; *8*, 13.
Felipe de Harvengt, *8*, 14.
Félix de Urgel, *3*, 4.
Feuling, *7*, 10.
Firmico Materno, *4*, 9.
Fisher, J., *2*, 11.
Flavio, J., *2*, 27.
Foliot, G., *8*, 13.
Fonck, L., *3*, 3.
Franzelin, *2*, 6.
Fries, *6*, 7; *9*, 15.
Friethoff, C., *9*, 15.

G

Gaecther, P., *2*, 25; *3*, 3; *4*, 6; *5*, 17; *5*, 18.
Geiselmann, *2*, 11; *3*, 3; *7*, 5.
Gerhoh de Reichesberg, *8*, 7.
Gelasio, Papa, *2*, 29.
Germano de Constantinopla, *3*, 4; *6*, 7; *7*, 8; *10*, 11.
Goossens, W., *9*, 15.
Gössmann, E., *2*, 28; *6*, 7.
Graber, J., *2*, 30; *9*, 2; *10*, 3; *10*, 12.
Grabmann, M., *8*, 14.
Gregorio de Elvira, *8*, 14.
Gregorio Magno, *8*, 14.
Gregorio Nacianceno, *3*, 4; *5*, 15; *6*, 7; *7*, 9; *8*, 10; *10*, 11.
Gregorio Niseno, *3*, 4; *4*, 6; *4*, 9; *5*, 15; *6*, 7; *6*, 9; *8*, 10; *8*, 14.
Gregorio II, *10*, 11.
Gregorio de Tours, *7*, 8.
Gregorio de Valencia, *2*, 6.
Grignon de Montfort, *10*, 8.
Grillmeier, A., *3*, 2.
Grosche, R., *6*, 5.
Guardini, R., *1*, I; *1*, II; *3*, 3; *4*, 6.
Guillermo de St. Tyerry, *8*, 14.
Guillermo de Ware, *6*, 7.
Guitmundo de Aversa, *8*, 13.

H

Harduíno, *8*, 14.
Harnack, A., *4*, 8.
Haugg, D., *4*, 6.
Haymo, *8*, 7; *8*, 13.
Helvidio, *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9.
Herodes, *2*, 25; *6*, 8.
Hesiquio, *5*, 13.
Hilario de Poitiers, *3*, 4; *4*, 9; *6*, 7.
Hildegarde de Bingen, *8*, 13.
Hipólito, *3*, 4; *4*, 9; *5*, 10; *6*, 7; *8*, 13; *8*, 14.
Hoffmann, F., *9*, 16.
Honrio de Autun, *8*, 12; *8*, 14.
Hormisdas, Papa, *2*, 29.
Hösel I, *5*, 11.
Hugo de San Víctor, *6*, 7.
Huhn, J., *4*, 11; *5*, 19; *6*, 7; *8*, 11; *8*, 14.

I

Ignacio de Antioquía, *3*, 4; *4*, 7; *4*, 9; *6*, 7.
Ildefonso de Toledo, *3*, 4; *4*, 13; *10*, 11.
Inocencio I, *2*, 29.
Ireneo de Lyon, *2*, 2; *2*, 8; *2*, 13; *3*, 4; *4*, 9; *4*, 11; *5*, 10; *5*, 13; *5*, 15; *5*, 19; *6*, 9; *8*, 11; *8*, 15; *9*, 5; *9*, 7.
Isaac, *4*, 5; *5*, 15.
Isaac de Estella, *8*, 15.
Isabel, Madre de Juan, *4*, 5; *5*, 17; *5*, 18; *6*, 8; *10*, 11.
Isaías, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 8; *5*, 13; *6*, 2; *6*, 8; *8*, 14.
Ismael, *5*, 15.
Ivo de Chartres, *4*, 13.

J

Jeremías, *8*, 14; *10*, 5.
Jerónimo, *2*, 29; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9; *5*, 13; *7*, 8; *8*, 14; *10*, 11.
Joaquín, Padre de María, *6*, 5.
Jonás, *4*, 11.
Jonassard, G., *3*, 4.

José, *2*, 25; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 7; *4*, 9; *5*, 17; *5*, 18; *6*, 8.
Josué, *4*, 14; *5*, 6.
Joviniano, *4*, 9.
Juan Damasceno, *3*, 4; *4*, 9; *6*, 7; *7*, 8; *10*, 11.
Juan Duns Scoto, *5*, 2; *6*, 7.
Juan de Eubea, *3*, 4.
Juan de la Cruz, *8*, 14.
Juan el Bautista, *4*, 5; *9*, 7.
Juan Evangelista, *2*, 26; *2*, 29; *3*, 3; *4*, 5; *6*, 6; *6*, 8; *7*, 7; *8*, 14; *9*, 4; *10*, 6.
Juan II, *3*, 2.
Juan XXII, *2*, 6.
Judá, *5*, 10.
Judit, *5*, 15; *10*, 5.
Jugie, M., *7*, 2; *7*, 8.
Junker, H., *5*, 13; *5*, 15.
Justino, Mártir, *3*, 4; *4*, 8; *4*, 9; *5*, 10; *5*, 15; *8*, 11.
Justino de Urgel, *8*, 14.

K

Kahlefeld, H., *4*, 6.
Kirchhoff, K., *10*, 8.
Kichling, H., *4*, 6.
Koch, H., *3*, 4; *4*, 9.
Kopp, Cl., *7*, 4.
Korosak, B., *9*, 15.
Koster, D., *2*, 6.
Köster, H. M., *9*, 15.
Krebs, *7*, 10.
Kuss, O., *3*, 3.

L

Lacordaire, *7*, 10.
Lactancio, *4*, 9.
Lang, A., *2*, 4.
Laros, M., *2*, 6.
Lebon, J., *3*, 4; *9*, 15.
Lennerz, H., *9*, 15.
León Magno, *3*, 2; *3*, 4; *4*, 4; *4*, 13; *5*, 19; *9*, 5.
León XIII, *9*, 2; *10*, 3.
Leporio, *3*, 4.
Lot, *6*, 7; *10*, 5.
Lubac, H., de, *8*, 12; *8*, 13; *8*, 14.
Lucas, *3*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 7; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 10.
Luis de la Puente, *8*, 14.
Luyckx, B. A., *9*, 15.

M

Mani, *3*, 4; *8*, 10.
Marción, *3*, 4.
Marcos, *2*, 26; *4*, 5.
María Magdalena, *3*, 3; *8*, 10; *8*, 15.
Martín I, *3*, 2; *3*, 4; *10*, 11.
Mateo, 2, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 8; *5*, 10.
Matías, *2*, 29.
Máximo de Turín, *10*, 11.
May, A., *7*, 8.
Mayer, F., *4*, 6.
Melchor Cano, *2*, 4; *2*, 6.
Merton, Th., *5*, 13.
Metodio de Filipos, *4*, 9; *5*, 8; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 11.
Miguel Paleólogo, *3*, 2.
Mirjam, *3*, 4; *5*, 15.
Miqueas, *5*, 13.
Modesto de Jerusalén, *7*, 8.
Moesinger, *8*, 7.
Möhler, J. A., *2*, 6.
Mohlberg, C., *7*, 8.
Moisés, *1*, I; *2*, 13; *3*, 4; *4*, 14; *5*, 7; *5*, 15; *5* 18; *9*, 7; *9*, 10; *9*, 11.
Morin, G., *3*, 3; *8*, 12; *8*, 15.
Müller, A., *2*, 11.
Müller, O., *2*, 6.
Muratori, *10*, 8.

N

Nestorio, *3*, 2; *3*, 5.
Newman, *2*, 6.
Noé, *5*, 4; *9*, 7; *9*, 11.
Nöstscher, F., *5*, 15.
Novaciano, *3*, 4.

O

Orígenes, *3*, 4; *4*, 7; *4*, 9; *5*, 15; *6*, 7; *6*, 9; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 14; *10*, 6; *10*, 11.

Ortigues, E., *2*, 11.
Ortiz de Urbina, I., *3*, 2; *3*, 4.
Osbert, *6*, 7.
Oseas, *10*, 5; *8*, 14.

P

Pascasio Radberto, *3*, 4; *6*, 7; *8*, 13; *8*, 14.
Pascher, J., *5*, 16.
Pasaglia, *5*, 14.
Pablo, Apóstol, *1*, II; *2*, 2; *2*, 4; *2*, 8; *2*, 16; *2*, 26; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 13; *5*, 1; *5*, 6; *5*, 13; *5*, 15; *6*, 2; *6*, 7; *7*, 7; *7*, 11; *8*, 2; *8*, 3; *8*, 4; *8*, 5; *8*, 13; *8*, 14; *9*, 4; *9*, 6; *9*, 12; *9*, 14; *9*, 15; *9*, 18; *9*, 19.
Paulo IV, *4*, 4.
Peitz, W. M., *3*, 4.
Pelagio, *6*, 7.
Pedro, *2*, 29; *3*, 3; *3*, 4; *10*, 5; *10*, 11.
Pedro de Alejandría, *3*, 4; *4*, 9.
Pedro Damiano, *8*, 13; *8*, 14.
Pedro Lombardo, *6*, 7.
Pedro de Poitiers, *6*, 7.
Perrone, J., *2*, 6.
Petavio, *2*, 6.
Pink, J., *5*, 16.
Pío V, *6*, 4.
Pío IX, *2*, 30; *5*, 13; *5*, 14; *6*, 4; *7*, 9; *8*, 10; *9*, 2; *9*, 15.
Pío X, *5*, 19; *9*, 2; *9*, 15; *10*, 3; *10*, 12.
Pío XI, *9*, 2; *10*, 3.
Pío XII, *2*, 11; *2*, 30; *6*, 5; *7*, 3; *7*, 6; *7*, 8; *7*, 9; *7*, 11; *9*, 2; *9*, 6; *9*, 14; *10*, 11; *10*, 12.
Platón, *4*, 8.
Policarpo, *4*, 9.
Poschmann, B., *9*, 15; *10*, 8.
Proclo de Constantinopla, *4*, 9; *5*, 13.
Prudencio, *3*, 4; *10*, 11.
Puttkamer, A. de, *5*, 13.

Q

Quasten, J., *2*, 28.
Quirino, *2*, 25.

R

Rahel, *5*, 10.
Rahner, H., *3*, 4; *4*, 13; *5*, 15; *6*, 9; *8*, 7; *8*, 13; *8*, 15.
Rahner, K., *2*, 13; *2*, 20; *2*, 21; *2*, 22; *6*, 5.
Raimundo Lulio, *6*, 7.
Ratramno, *3*, 4.
Rebeca, *5*, 10.
Reding, M., *9*, 16.
Rengstorf, *5*, 6.
Riviere, J., *9*, 15.
Rohrbasser, A., *6*, 4.
Roschini, *9*, 15.
Rudloff, *4*, 9; *6*, 7; *8*, 7.
Ruperto de Deutz, *5*, 19; *6*, 9; *8*, 6; *8*, 7; *8*, 14; *9*, 17; *10*, 6;
Rut, *5*, 10.

S

Salomón, *4*, 11; *5*, 10; *9*, 7.
Salzer, A., *5*, 14.
Samuel, *2*, 25; *4*, 5; *5*, 18; *10*, 5.
Sansón, *2*, 25; *4*, 5.
Santiago, *3*, 3; *4*, 5.
Santiago el Menor, *2*, 29.
Santiago de Batne, *8*, 11.
Sara, *2*, 25; *5*, 10; *5*, 15; *6*, 7; *8*, 4.
Scheeben, *2*, 5; *5*, 2; *8*, 13.
Schelkle, K. H., *3*, 3; *4*, 5; *6*, 9.
Schmaus, M., *2*, 13; *2*, 22; *5*, 13; *7*, 6.
Schmaus, A., *5*, 11.
Schmid, J., *2*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 12; *5*, 18; *8*, 4.
Schüth, F. H., *9*, 15.
Schwartz, E., *3*, 4.
Schweiger, I., *4*, 6.
Semmelroth, O., *8*, 8; *9*, 15.
Severiano, *3*, 4.
Simeón, *6*, 7; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 11.
Siricio, Papa, *3*, 4; *4*, 4.
Sixto IV, *4*, 4; *6*, 4; *10*, 11.
Söhngen, H., *1*, 1.
Söll, G., *3*, 4; *4*, 6; *4*, 9; *8*, 10.
Sofronio, *6*, 7.
Spee, Fr. de, *5*, 8.

Stehlin, W., *2*, 8.
Stolz, A., *6*, 7; *10*, 9; *10*, 10.
Streter, P., *3*, 4; *8*, 12; *10*, 9.
Suárez, *7*, 8; *10* 8.

T

Taciano, *3*, 3.
Taille, de la, M., *9*, 15.
Tertuliano, *2*, 13; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9; *4*, 11; *6*, 7; *8*, 3; *8*, 12; *9*, 14.
Teodoreto, *8*, 14.
Teodoro de Bizancio, *3*, 4.
Teodoro de Mopsuestia, *3*, 4.
Tomás, *2*, 29.
Tomás de Aquino, *3*, 5; *5*, 2; *5*, 3; *5*, 9; *6*, 7; *7*, 8; *8*, 10; *9*, 2; *9*, 6; *9*, 14.
Timoteo *2*, 2.
Timoteo de Jerusalén, *7*, 8.

U

Ude, J., *9*, 15.

V

Vicente de Lerins, *2*, 2; *2*, 4; *2*, 8; *2*, 13.
Victorino de Petau, *4*, 9.
Virgilio, *4*, 8.
Virgilio, Papa, *3*, 2.
Volk, H., *2*, 4; *9*, 13; *9*, 18.

W

Walter, E., *6*, 9.
Weiger, O., *6*, 9.
Wikenhauser, *3*, 3.

Z

Zacarías, *2*, 25.
Zenón de Verona. *3*, 4; *4*, 9.
Zoozmann, R., *10*, 11.

INDICE DE MATERIAS*

Actividad divina, *5*, 8; *9*, 7; *9*, 11; *9*, 12.
Adopcionismo, *3*, 2; *3*, 4.
Alianza, *1*, 1; *6*, 8; *9*, 11; *9*, 12; *9*, 15.
Anselmo, ontologismo de, *6*, 7; *9*, 14.
Antidicomarianistas, *7*, 8.
Apócrifos, *2*, 28; *2*, 29; *7*, 5; *7*, 8.
Apolinarismo, *3*, 4.
Arrianismo, *3*, 4.

Bautismo, *4*, 11; *7*, 11; *8*, 2; *8*, 13; *9*, 19; *10*, 11.

Caná, Bodas de, *3*, 3; *6*, 8.
Canon de la Sagrada Escritura, *2*, 11; *2*, 29.
Concepción humana, *6*, 5.
Concilio Basilea, *6*, 4.
Concilio Calcedonia, *1*, II; *3*, 2; *3*, 4.
Concilio Efeso, *1*, II; *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *10*, 11.
Concilio Florencia, *9*, 3.
Concilio Foroiuliense, *3*, 2.
Concilio Jerusalén (a. 1672, oriental), *7*, 8.
Concilio Constantinopla, *3*, 2.
Concilio Constantinopla, II, *2*, 1; *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Lateranense, *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Lateranense IV, *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Nicea, *2*, 29; *3*, 2; *3*, 4.
Concilio Nicea II, *2*, 1.
Concilio Romano (a. 680), *3*, 4.
Concilio Toledo XI, *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Tridentino, *2*, 11; *2*, 19; *6*, 5; *9*, 3; *9*, 12.
Concilio Vaticano *2*, 8; *2*, 13; *7*, 3; *7*, 5.
Concupiscencia, *6*, 4; *6*, 5; *6*, 7.
Constitución "Cum praecelsa", *4*, 4.
Constitución "Cum quorumdam", *4*, 4.
Cristo Mesías, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 7; *4*, 9; *4*, 13; *5*, 13; *5*, 17; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 1; *6*, 2; *6*, 8; *9*, 7.
Cristo, primer sacramento, *1*, II.
Cristo, unión hipostática, *3*, 5; *7*, 7.
Cristo, persona y naturaleza, *3*, 5; *9*, 6; *9*, 15.

* Los números en cursiva hacen referencia a los parágrafos.

Cristo, comunicación de idiomas, *3*, 3.
Cristo, filiación divina, *4*, 8.
Cristo, nestorianismo, *3*, 2.
Cristo, monofisismo, *3*, 2; *3*, 4; *9*, 4; *9*, 11.
Cristo, monotelismo, *3*, 2.
Cristo, encarnación, *1*, II; *2*, 19; *3*, 1; *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *3*, 5; *4*, 4; *4*, 11; *4*, 12; *5*, 2; *5*, 6; *5*, 9; *5*, 10; *5*, 19; *6*, 2; *6*, 7; *8*, 2; *8*, 10; *9*, 4.
Cristo, genealogía, *4*, *5*; *5*, 10; *5*, 12.
Cristo, concepción, *2*, 30; *3*, 3; *3*, 4; *3*, 5; *4*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 10; *4*, 11; *5*, 6; *6*, 9; *5*, 18; *6*, 7; *8*, 6; *4*, 14.
Cristo, nacimiento, *2*, 25; *3*, 3; *3*, 4; *3*, 5; *4*, 1; *4*, 4; *4*, 5; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 10; *4*, 11; *5*, 19; *6*, 8.
Cristo, nacimiento virginal, *4*, 4; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 11; *5*, 13.
Cristo, nacimiento, historicidad, *2*, 25.
Cristo, Hermanos de Jesús, *4*, 5; *4*, 9.
Cristo, infancia, relatos Mateo y Lucas, *2*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 8.
Cristo, mediación, *9*, 4; *9*, 5; *9*, 7; *9*, 15; *9*, 16; *10*, 3; *10*, 8; *10*, 20.
Cristo, redención, *4*, 13; *5*, 4; *5*, 8; *5*, 11; *5*, 19; *7*, 3; *7*, 7; *9*, 4; *9*, 8; *9*, 13; *9*, 14; *9*, 15; *9*, 16; *9*, 17; *9*, 18; *9*, 19; *10*. 5.
Cristo, objetiva-subjetiva, *9*, 14; *9*, 15; *9*, 19; *9*, 20; *10*, 1.
Cristo, cabeza de la Iglesia, *9*, 6; *9*, 12.
Cristo, muerte, *2*, 13; *4*, 5; *6*, 2; *6*, 8; *7*, 7; *8*, 6; *9*, 4; *9*, 15; *9*, 19; *10*, 2.
Cristo, resurrección, *1*, I; *2*, 13; *3*, 3; *4*, 5; *6*, 2; *7*, 2; *7*, 4; *7*, 6; *7*, 7; *7*, 10; *7*, 11; *8*, 10; *9*, 4; *9*, 12; *10*, 4.
Cristo, ascensión, *2*, 14; *3*, 15; *7*, 4; *7*, 6; *7*, 7; *7*, 10.
Cristo última venida, *1*, I; *2*, 4; *2*, 8; *2*, 13; *2*, 14; *5*, 19; *7*, 2; *7*, 7; *9*, 7.
Decreto Gelasiano, *2*, 29; *7*, 8.
Decreto de Graciano, *7*, 8.
Depósito de la fe, *2*, 14; *2*, 17.
Dogma, naturaleza del, *2*, 9; *2*, 12.
Dogma, origen del, *2*, 19; *2*, 20.
Dogma, evolución, *2*, 12; *2*, 15; *2*, 17; *2*, 20; *2*, 22.
Docetismo, *3*, 4.

Economía de la salvación, *1*, I; *1*, II; *2*, 24; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 8; *5*, 2; *5*, 10; *5*, 18; *5*, 19; *7*, 5; *9*, 7; *9*, 20; *10*, 5; *10*, 10.
Encíclica "Ad diem illum", *9*, 2; *10*, 3; *10*, 12.
Encíclica "Adjutricem populi", *9*, 2.
Encíclica "Augustissmae Virginis", *10*, 3.
Encíclica "Divino afflante Spiritu", *2*, 11.
Encíclica "Fidentem piumque", *9*, 2.
Encíclica "Fulgens corona", *6*, 5; *10*, 12.
Encíclica "Humani generis", *1*, II; *2*, 9; *2*, 17.
Encíclica "Innefabilis Deus", *5*, 13; *5*, 14; *6*, 4; *7*, 9; *8*, 10; *8*, 11.
Encíclica "Jucunda semper". *10*, 3.
Encíclica "Lux veritatis" *9*, 2.
Encíclica "Magnae Dei Matris", *9*, 2; *10*, 3.
Encíclica "Mediator Dei", *2*, 30; *7*, 8; *10*, 12.
Encíclica "Munificentissimus Deus", *7*, 3; *7*, 5; *5*, 8; *7*, 9; *9*, 2.
Encíclica "Mystici Corporis", *1*, II; *9*, 2; *9*, 6; *9*, 12; *9*, 14; *9*, 15.
Encíclica "Octobri mense", *9*, 2; *10*, 3.
Encíclica "Providentissimus Deus", *2*, 11.
Encíclica "Spiritus Paraclitus", *2*, 11.
Encíclica "Supremi Apostolatus", *10*, 3.
Encíclica "Ubi primum", *6*, 4.
Escritura, Sagrada, *2*, 1; *2*, 2; *2*, 3; *2*, 8; *2*, 9; *2*, 11; *2*, 14; *2*, 20; *2*, 22; *2*, 28; *2*, 29; *2*, 30; *3*, 3; *5*, 2; *6*, 6; *7*, 6; *7*, 7; *8*, 9; *9*, 1; *9*, 15; *9*, 20; *10*, 8; *10*, 11.

Eucaristía, *4*, 11; *7*, 7; *9*, 12; *10*, 5; *10*, 11.

Fe, Concepción de Cristo por la, *3*, 3; *8*, 9.
Fómite, *6*, 7.

Gnosticismo, *2*, 2; *2*, 13; *3*, 4; *4*, 9; *4*, 12; *5*, 3; *5*, 16; *8*, 2.

Iglesia, su comienzo en la Encarnación, *5*, 19; *8*, 2; *8*, 6.
Iglesia, esposa de Cristo, *8*, 2; *8*, 4; *8*, 9; *8*, 13; *9*, 7; *9*, 11; *9*, 15; *9*, 17; *9*, 18.
Iglesia, mediadora de gracia, *10*, 5.
Iglesia, madre virgen, *8*, 13, *8*, 15.
Iglesia, cuerpo de Cristo, *1*, II; *2*, 4; *8*, 2; *8*, 3; *8*, 7; *9*, 14.
Iglesia, pueblo de la nueva alianza, *9*, 11.
Iglesia, portadora de la Revelación, *2*, 1; *2*, 2; *2*, 7; *2*, 8; *4*, 5; *6*, 4; *7*, 6; *7*, 7.
Iglesia, segunda Eva, *8*, 2; *8*, 3; *8*, 11.
Iglesia, magisterio, *2*, 1; *2*, 4; *2*, 5; *2*, 7; *2*, 8; *2*, 9; *2*, 10; *2*, 11; *2*, 18; *2*, 19; *2*, 21; *2*, 22; *2*, 29; *2*, 30; *7*, 3; *7*, 7; *7*, 9; *7*, 11; *9*, 19; *9*, 20; *10*, 4; *10*, 8;
Inspiración de la Sagrada Escritura, *2*, 11.
Intercesión en general, *9*, 4; *10*, 15.

Jacobitas, *9*, 3.
Jansenistas, *9*, 3.
Justificación, *9*, 12.

Maniqueismo, *3*, 4; *8*, 10.
María, *2*, 6; *3*, 3; *4*, 4; *6*, 4; *6*, 5; *6*, 7; *7*, 9.
María, predestinación, *5*, 6; *5*, 12; *6*, 3; *6*, 6; *6*, 8; *8*, 10; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 11; *5*, 6.
María, Inmaculada, *2*, 3; *3*, 4; *6*, 4; *6*, 6; *6*, 7; *6*, 8; *7*, 6; *9*, 18; *10*, 11.
María, impecabilidad, *6*, 4; *6*, 5; *6*, 7; *9*, 18; *10*, 11.
María, redimida, *6*, 2; *6*, 5.
María, necesitada de redención, *6*, 2; *6*, 7; *9*, 15; *10*, 7.
María, preservada, *6*, 7; *7*, 9.
María, primera redimida, *6*, 2; *6*, 5; *7*, 1; *7*, 7.
María, sublimiori modo, *9*, 18.
María, perfecta redimida, *7*, 7; *10*, 7.
María, fe, *6*, 7; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 10; *8*, 13; *10*, 3.
María, gracia, *6*, 7.
María, magnificat, *3*, 3; *5*, 4; *5*, 6; *5*, 15; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 6; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 10; *8*, 15; *9*, 1; *9*, 4; *9*, 13.
María, desposorios, *4*, 6.
María, virginidad, *2*, 30; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 1; *4*, 4; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 9; *4*, 11; *6*, 7; *7*, 8; *8*, 9.
María, ante partum, *4*, 4; *4*, 9.
María, in partu, *4*, 4; *4*, 9.
María, post partum, *4*, 4; *4*, 5; *4*, 9.
María, voto de virginidad, *4*, 6.
María, anunciación, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 8; *4*, 9; *5*, 4; *5*, 5; *5*, 6; *5*, 17; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 3; *6*, 7; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 3; *8*, 9; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 11.
María, teotocos, *3*, 2; *3*, 4.
María, maternidad divina, *2*, 30; *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *5*, 1; *5*, 2; *5*, 3; *5*, 4; *6*, 2; *6*, 3; *6*, 5; *6*, 8; *7*, 7; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 8.
María, dignidad de la maternidad divina, *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 4; *4*, 9; *5*, 9; *6*, 9; *7*, 6; *7*, 8; *7*, 9; *8*, 9; *9*, 15; *10*, 11.
María, madre del Mesías, *3*, 3; *4*, 14; *5*, 4; *5*, 18; *6*, 8; *6*, 9.
María, sierva del Señor, *5*, 6; *5*, 18.
María, tipo de la Iglesia, *1*, II; *6*, 6; *8*, 8; *8*, 9; *8*, 10; *8*, 12; *8*, 13; *8*, 15; *9*, 15; *9*, 17; *9*, 18.
María, Madre de la Iglesia, *8*, 6; *8*, 7; *8*, 9; *9*, 16; *9*, 18; *10*, 6.
María, profetisa, *6*, 9.
María, Eva, *3*, 4; *4*, 9; *5*, 10; *5*, 19; *6*, 7; *8*, 11; *8*, 12; *9*, 1; *9*, 16.
María, corredentora, *3*, 4; *5*, 19.

María, su lugar en la Redención, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 13; *5*, 2; *5*, 3; *5*, 10; *5*, 17; *5*, 18; *6*, 5; *6*, 6; *6*, 8; *8*, 12; *9*, 1; *10*, 6; *10*, 8.
María, muerte, *7*, 2; *7*, 7; *7*, 8; *7*, 9.
María, asunción, *2*, 4; *2*, 19; *2*, 29; *3*, 4; *7*, 1; *8*, 11; *9*, 18; *10*, 11.
María, realeza, *6*, 9; *10*, 11.
María, mediación, *10*, 1; *10*, 12; *10*, 10.
María, intercesión, *10*, 6; *10*, 9.
María, culto, *2*, 30.
Misal Galicano, *7*, 8.
Misal Gótico, *7*, 8.
Materialismo, *8*, 11.
Molinismo, *5*, 5; *9*, 10.
Mitología, *2*, 1; *2*, 25; *4*, 1; *4*, 8; *4*, 12; *5*, 8; *6*, 2; *7*, 11; *8*, 2; *9*, 15.

Neoplatonismo, *5*, 3.

Opus operatum, *10*, 5; *10*, 6.

Papado, *9*, 12; *9*, 15.
Pecado original, *4*, 11; *6*, 5; *6*, *9*.
Pedro, Evangelio de, *2*, 28.
Protestantismo, *6*, 8; *10*, 7.
Protoevangelio, *1*, I; *2*, 4; *5*, 13; *6*, 6; *7*, 7.
Protoevangelio de Santiago, *2*, 28; *2*, 29.
Protoevangelio de la Infancia, *2*, 28.
Pseudo-Mateo, Evangelio, *2*, 28.

Recapitulación, doctrina de la, *3*, 4; *4*, *11*; *8*, *11*; *9*, 5; *10*, *11*.
Religiones, historia de las, *4*, 8.
Resurrección del cristiano, *7*, 6; *7*, 7; *7*, 8; *7*, 10, *7*, 11.
Revelación, *1*, I; *1*, II; *2*, 1; *2*, 2; *2*, 5; *2*, 6; *2*, 11; *2*, 13; *2*, 14; *2*, 19; *2*, 20; *3*, 3; *4*, 1; *4*, 10; *5*, 3; *5*, 5; *5*, 10; *6*, 2; *6*, 4; *6*, 5; *7*, 6; *7*, 9; *8*, 9; *9*, 3; *9*, 15; *9*, 20; *10*, 6.

Sacerdocio de los fieles, *10*, 11.
Sacerdocio jerárquico, *9*, 12.
Sacramentario Gregoriano, *7*, 7.
Sacramento Gregoriano, *7*, 7.
Septuaginta, intérpretes, *2*, 25; *4*, 5.
Símbolos, *3*, 2.
Sínodo Laodicea, *2*, 29.
Sínodo Roma (a. 430), *3*, 4.
Socinianos, *4*, 4.

Talmud, *2*, 27.
Teología liberal, *2*, 25; *4*, 5; *4*, 7; *4*, 8.
Tipos de la Iglesia, *8*, 10.
Tipos de María, *5*, 13; *5*, 16.
Tipos reales, *5*, 13; *5*, 14.
Tipos personales, *5*, 15.
Tipos ideales, *5*, 15; *5*, 16.
Tomás, Evangelio de, *2*, 28; *2*, 29
Tomismo, *5*, 5; *9*, 10.
Tradición, *2*, 1; *2*, 6; *2*, 8; *2*, 13; *2*, 22; *6*, 5; *7*, 5; *7*, 7; *7*, 8; *9* 15; *9*, 16; *9*, 20; *10*, 8; *10*, 11.
Tradición apostólica, *2*, 2; *2*, 4.
Tradición objetiva, *2*, 3; *2*, 6.
Tradición subjetiva, *2*, 3.
Tradición histórica, *2*, 3; *7*, 5; *7*, 8.
Tradición dogmática, *2*, 3; *7*, 8.
Tradición activa, *2*, 6.
Transitus Mariae, Libro del, *2*, 28; *2*, 30; *7*, 8.
Tubinga, escuela de, *2*, 6; *2*, 11.

Vulgata, *5*, 3; *6*, 6.

INDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR ... 9

PRÓLOGO DEL AUTOR ... 27

LA VIRGEN MARIA

§ 1. EL LUGAR TEOLÓGICO DE LA MARIOLOGÍA ... 31

§ 2. LAS FUENTES DE LA MARIOLOGÍA CATÓLICA ... 39
- I. Sagrada Escritura y tradición ... 39
- II. Esencia de la tradición ... 43
- III. Tradición y magisterio ... 51
- IV. Iglesia y Escritura ... 51
- V. Relación entre Escritura y tradición ... 56
- VI. Evolución del dogma ... 58
- VII. Los textos mariológicos de la Escritura ... 71
- VIII. Los Apócrifos ... 76
- IX. Resumen ... 80

§ 3. MARÍA, MADRE DE DIOS HUMANADO ... 82
- I. Símbolos eclesiásticos ... 83
- II. Sagrada Escritura ... 91
- III. Doctrina de los Padres ... 108
- IV. Fundamentación especulativo-teológica ... 125

Págs.

§ 4. María, la Madre virginal de Jesucristo ... 126
I. El sentido de la concepción virginal ... 127
II. El hecho de la virginidad de María ... 128

§ 5. La elección divina de María ... 161

§ 6. La inmunidad de María del pecado original y su santidad ... 194

§ 7. La Asunción Corporal de María al cielo ... 230

§ 8. María y la Iglesia ... 255

§ 9 Contribución de María a la Redención ... 293

Planteamiento del problema ... 293
El hecho de la cooperación de María a la obra redentora de Jesucristo ... 294
Sentido de participación de María en la Redención ... 300

§ 10. María, medianera de todas las gracias ... 339

Notas críticas y complementarias al texto del autor ... 397
Nota 1. Sobre la evolución del dogma ... 397
Nota 2. Sobre el conocimiento de María del misterio de la Encarnación ... 398
Nota 3. La fe de María y su conocimiento del misterio del Hijo. 402
Nota 4. Sobre el voto de virginidad de María ... 414
Nota 5. Sobre los principios mariológicos ... 417
Nota 6. Sobre la corredención Mariana ... 418

Bibliografía ... 421
Indice de autores ... 437
Indice de materias ... 443

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* (Segunda edición.) Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.
2. THEODOR HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.* (Segunda edición.) Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y nota biográfica sobre Haecker de RICHARD SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (Segunda edición aumentada.)
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Tercera edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).* (Segunda edición aumentada.)
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Tercera edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1950.
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Sexta edición.)
10. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Tercera edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.* (Segunda edición.)
13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* (Segunda edición.) Prólogo de ANGEL LÓPEZ-AMO.